Orbis Biblicus et Orientalis 251

Margaret Jaques (Hrsg.)

Klagetraditionen

Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Publiziert mit freundlicher Unterstützung des Zürcher Universitätsvereins (ZUNIV).

Gesamtkatalog auf Internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Text und Abbildungen wurden vom zuständigen Reihenherausgeber
als formatierte PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

ISBN: 978-3-7278-1710-6 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54374-0 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Der Band enthält die Vorträge einer Tagung der Schweizerischen Gesellschaft für orientalische Altertumswissenschaft (SGOA), die am 26. September 2009 am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich stattfand. Fünf Fachleute waren eingeladen worden, Form und Funktion der Klage in den Religionen der Antike untersuchen, und stellten verschiedene Aspekte der Klagetradition in Mesopotamien, Ägypten, Anatolien sowie im Alten Testament vor.

Ich danke Andrea Kucharek, Anne Löhnert, Georg Petzl und Silvia Schroer für ihre Vorträge an der Tagung und für ihre Beiträge zum vorliegenden Band.

Ein herzlicher Dank gebührt Marcia Bodenmann für ihre Unterstützung beim Vorbereiten der Druckvorlage. Dank gilt auch Prof. Dr. Christoph Uehlinger für seine spontan bekundete Bereitschaft, die Beiträge der genannten Tagung in der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* zu veröffentlichen, und für die herausgeberische Betreuung des Bandes bis zur Drucklegung.

Zürich, im April 2011 Margaret Jaques

Einführung

Margaret Jaques

Dem Begriff Klage, der im Französischen von den beiden Termini lamentation und plainte (juridique) abgedeckt wird, unterliegt ein sehr breites Konzept, das mehrere akademische Disziplinen betrifft. Im vorliegenden Buch, in dem fünf Vorträge einer Tagung der Schweizerischen Gesellschaft für orientalische Altertumswissenschaft publiziert werden, wird spezifisch die Klage im Sinne der *lamentation* in den Religionen der Antike diskutiert. Die Klage wird in den Wörterbüchern definiert: erstens als eine mündliche Äußerung – das Weinen und Schreien angesichts einer Katastrophe, sei diese individuell, kollektiv, national o. ä. In enger Verbindung mit dieser ersten Definition ist die Klage zweitens auch eine Handlung. Sie äußert sich in Gesten von Selbstverstümmelung und Selbstzerstörung, wie Sich-selbst-Schlagen, Den-eigenen-Körper-Verletzen, Den-Kopf-mit-Asche-Bedecken usw. (vgl. den Beitrag von S. Schroer in diesem Band). Die Klage wird in einem Klageritual theatralisiert. Dieses Klageritual wird entweder ein einziges Mal, für einen besonderen Anlass wie den Tod eines Menschen oder die Zerstörung einer mesopotamischen Stadt, oder aber regelmäßig für eine traditionelle Erinnerungsfeier wie den Tod von Osiris durchgeführt. In diesem Ritual hat die öffentliche Klage sowohl eine katalysatorische Funktion – sie muss zum Weinen animieren – als auch eine kathartische Wirkung.

Die Klage kann auch als literarische Gattung betrachtet werden, zu der etwa einzelne Gedichte wie das Buch der Klagelieder des Alten Testaments oder die mesopotamischen Klagelieder an den persönlichen Gott gehören. Diese Gattung enthält typische Ausdrucksformen wie Litaneien, Fragesätze vom Typus „wie lange“, „warum“ o. ä., Ausrufe wie „wehe“, „nicht mehr“ usw. und Metaphern, die das Leiden des Individuums verdeutlichen. Sie ist eng mit anderen, vergleichbaren Werken verbunden, wie etwa Bußpsalmen, mesopotamischen „Gottesbriefen“ (d. h. Gebeten in der Form von Briefen, die eine Einzelperson an eine Gottheit richtet) und Weisheitstexten.

Als religiöse Ausdrucksweise kennt die Klage eine historische Entwicklung, die sich durch Transformation, Adaptation und Übertragung am Entstehungsort und von einem Ort zu einem anderen auszeichnet. All diese Aspekte der Klagetradition werden hier in den verschiedenen Bereichen der Antike behandelt. Jedem Beitrag geht eine Zusammenfassung voraus.

Anne Löhnert und Margaret Jaques besprechen die verschiedenen Klagetypen, die man in der historischen und religiösen Literatur Mesopotamiens findet. Die Abkehr der Götter von ihrer Stadt und ihrem Tempel

zeitigt im Land dramatische Konsequenzen. Löhnert zeigt, dass man bei solchen Katastrophen den Göttern gegenüber klagte. Eine Göttin, meist die Gattin eines Gottes, trat als Fürsprecherin beim Gott ein. Die Göttin als „Mutter“ (Sumerisch: ama) erscheint ebenfalls als Topos in den Klageliedern. Sie weint um den verstorbenen Sohn/Geliebten/Bruder oder sucht das verlorene Kind. In diesem Fall leidet die Göttin selbst und klagt über ihr eigenes Schicksal, das Schicksal des Landes und den Verlust des Geliebten. In Ritualen des 3. Jts. führen Klagefrauen die Klagelieder auf. Diese werden im Laufe der Zeit von Priestern (Sumerisch: gala) in einem professionellen Umfeld übernommen. Durch die Ritualisierung der Klagen werden Emotionen wie Angst und Trauer kanalisiert. Jaques präsentiert mesopotamische Bußgebete an den persönlichen Gott, die nach ihrer assyrischen Unterschrift auf sumerisch diĝir-ša$_3$-dab$_{(5)}$-ba heißen und in denen Metaphern besonders reichlich verwendet werden. Diese Gebete erscheinen im 2. Jt. v. Chr. in sumerischen Texten und werden im 1. Jt. v. Chr. in einer assyrischen Textserie wiederverwendet. Der ästhetische Aspekt dieser Gebete, der Emotionen bei den Zuhörern weckte, dürfte einer der Gründe für ihre Konservierung und Weitertradierung gewesen sein.

Andrea Kucharek vergleicht die ägyptische Totenklage von Einzelpersonen mit der Osirisklage. Das enge Verhältnis zwischen der realweltlichen und der mythischen Klage ist in vielen Elementen, teils in Texten und teils in Bildern, angezeigt. Die Witwenklage, die sich besonders auf ihre eigene Einsamkeit, Verlassenheit und Sehnsucht konzentriert, findet man, durch Isis ausgesprochen, in der Osirisklage wieder.

Ebenfalls mit Frauen verbunden sind Klagelieder aus dem alten Israel. Silvia Schroer greift in ihrem Beitrag zwei Aspekte dieser Klagelieder heraus: das Gendervorzeichen der Totenklage sowie die Wandlungsprozesse der Klage von ihrem ursprünglichen Sitz im Leben (mit den Themen der Todesangst und des Todes im Ritual) zur literarischen Form.

Die sogenannten Beichtinschriften in griechischer Sprache werden von Georg Petzl vorgestellt. Diese Reliefstelen mit Inschriften und Darstellungen wurden im nordwestlichen Kleinasien gefunden und datieren ins 1. bis 2. Jh. n. Chr. In den Inschriften werden menschliche Verfehlungen thematisiert; ein Mensch klagt vor dem Gott, dass er von einer Krankheit oder einem Leid oder Verlust getroffen sei. Dargestellt werden auf der Stele das gestohlene oder beschädigte Objekt, das kranke Organ, der Beter selbst und/oder der Gott. Die Inschrift schließt mit einem Lobpreis an den Gott und einer Anerkennung seiner Machtfülle.

Metaphern als Kommunikationsstrategie in den mesopotamischen Bußgebeten an den persönlichen Gott

Margaret Jaques[1]

Die nach ihrer Unterschrift diĝir-ša$_3$-dab$_{(5)}$-ba*, „Gott mit verknotetem Herz", genannten Bußgebete entstammen einer alten mesopotamischen Tradition. Sie erscheinen in altbabylonischer Zeit (ca. 1880 v. Chr.) in sumerischen Texten, gehen aber wahrscheinlich auf eine frühere Epoche zurück. Sie erscheinen dann erneut im 1. Jahrtausend in zweisprachigen Texten (sumerisch-akkadisch) und in akkadischen Gebetszyklen, verbunden mit rituellen Vorschriften. Wörtliche Zitate aus den* diĝir-ša$_3$-dab$_{(5)}$-ba-*Gebeten findet man auch in drei medio-hethitischen Gebeten (1400–1300 v. Chr.).*

Diese Gebete sind an den persönlichen Gott gerichtet, der nicht mit Namen genannt, sondern mit dem allgemeinen Wort „Gott" (ilu) bezeichnet wird. Eine Charakteristik der diĝir-ša$_3$-dab$_{(5)}$-ba-*Bußgebete ist der Gebrauch von erstaunlich reichen Metaphern und Vergleichen in der Klage.*

Nach einer kurzen Übersicht über diese Gebete werden einige Metaphern untersucht und wird nach ihrer literarischen, rituellen und symbolischen Bedeutung in der Tradition der mesopotamischen Bußfrömmigkeit gefragt.

1. Die Metaphern: Einleitung

Eine Eigenart des Sumerischen ist die sozusagen ständige Verwendung von Metaphern. Das Bild – sei es als Metapher oder Vergleich – gibt der sumerischen Rede ihre unrealistisch anmutende und hermetische Eigenart. Die Bedeutsamkeit, die dem Gebrauch von Wörtern in dieser Kultur zukommt, lässt es nicht zu, dass wir dem Bild eine bloß ausschmückende Funktion zuschreiben. Sie will eine besondere Atmosphäre erzeugen, indem sie eine parallel laufende und poetische Rede über die Rede schafft. Diese Kommunikationsstrategie, die sich vielleicht nur mit dem Schreiben von mytho-

[1] Der Beitrag fasst Überlegungen zusammen, die in meiner im Mai 2011 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommenen, noch unveröffentlichten Habilitationsschrift (Jaques 2011) entfaltet werden, auf die für weitergehende Belege verwiesen sei. Für das Lektorat des Beitrags gebührt Dieter Koch ein herzlicher Dank.

poetischen Texten verbindet, stellt für uns moderne Menschen eine Hauptschwierigkeit in der Entschlüsselung dieser geschriebenen Sprache dar: Wer zum ersten mal einen sumerischen Text liest, wird überrascht sein von seinen „exotischen Aspekten“, von welchen der eigentümliche Gebrauch der metaphorischen Sprache ohne Zweifel der wunderlichste ist.[2] Fällt die Konzentration von Bildern in Schlüsselpartien mit einer Intensivierung der dramatischen oder emotionalen Spannung zusammen?[3] Es scheint, dass die sumerische Schriftsprache seit ältester Zeit komplexe Bilder und ausgesuchte, ja kryptische (UD.GAL.NUN) Ausdrücke verwendet. Am Ursprung der sumerischen Schriftsprache steht also nicht nur der Wille, Informationen (technischer oder administrativer Art) direkt zu kommunizieren, sondern auch die Suche nach einer Form poetischen Ausdrucks.

Das Akkadische macht nicht so häufigen Gebrauch von rhetorischen Bildern. Deren Verwendung beschränkt sich hier hauptsächlich auf die Literatur und Briefe.[4] In anderen Texten, etwa administrativen (Veenhof 1987) oder juristischen Texten (Muffs 1975; Jaques 2006, 25 Anm. 75), verwendete man erstarrte idiomatische Ausdrücke, die manchmal bildhaft sind, deren Sinn sich aber von einer Metapher unterscheidet.[5] Auf der stilistischen Ebene machen das Sumerische und das Akkadische Gebrauch von Parallelismen: Zu einem Begriff wird jeweils ein anderer Begriff von vergleichbarem Sinn hinzugefügt, oder ein und dieselbe Aussage wird zweimal oder mehrfach, jeweils mit anderen Worten, ausgedrückt. Es handelt sich dabei um eines der markantesten Kennzeichen mesopotamischer Tex-

---

2 Siehe auch Landsberger (1961, 16), der das Sumerische als „so vage, überkühn und mit ‚Kenningen‘ beladen“ qualifizierte, oder Falkenstein (1966, 186), der den Reichtum an Vergleichen hervorhob.

3 Es gibt verschiedene Arten, sich den mesopotamischen Metaphern anzunähern. Westenholz (1996) studiert die metaphorische Aussage, indem sie abstrakte binäre Schemata anwendet. Black (1996) analysiert eine Reihe von Vogelmetaphern in der gesamten sumerischen Literatur. Ein weiterer Ansatz ist die Analyse aller in einem einzelnen Text vorkommenden Metaphern. Dieser Ansatz erlaubt es, die metaphorische Metasprache des Textes zu verstehen und die Gruppen und Verknüpfung der Bilder zu beobachten. Diesen letzteren habe ich in diesem Artikel angewendet.

4 Die Metaphern sind zum größten Teil in den literarischen Texten belegt, s. Streck (1999) und Westenholz (1996), deren Untersuchungen ausschließlich das Korpus der akkadischen Epik betreffen. Wassermann (2003, 103) präsentiert Beispiele von Metaphern in den Briefen von Mari. Die Metaphern in den Briefen spiegeln ihre Verwendung in der Alltagssprache wieder. Diese Verwendung ist anscheinend nicht abhängig vom Bildungsniveau des Absenders.

5 Die administrativen und juristischen Texte enthalten lexikalisierte Metaphern, die feste Formeln oder Redewendungen, aber keine Metaphern sind. Im Gegensatz zu den letzteren ist eine Redewendung eine Ganzheit, deren Bedeutung vorgegeben ist. Sie hängt nicht vom Sinn eines jeden Begriffs ab, aus denen sie sich zusammensetzt, und kann daher nicht Wort für Wort in eine andere Sprache übersetzt werden (vgl. z. B. den französischen Ausdruck „courir ventre à terre“). Die Metapher ist ein Vergleich zwischen einer Sache oder einer Idee und einer anderen Sache oder einer anderen Idee. Sie ist weniger an eine besondere Sprache gebunden als die Redewendung.

te. Die Metapher erscheint häufig in dieser Art von Konstruktionen, und zwar zumeist in Doppelformulierungen. Von einem bloßen Vergleich unterscheidet sie sich durch die Abwesenheit des sumerischen Äquativs -gen_7 (Black 1998, 13), der im Akkadischen den Konjunktionen *kīma*, *kī* oder den enklitischen Partikeln *-iš* oder *-āni* entspricht (Wasserman 2003, 99).

In Bußgebeten, wie den eršaḫuĝe und den diĝiršadabba, sind Bilder – also Metaphern und Vergleiche – häufig, hingegen selten in nicht Nicht-Bußgebeten wie den šuilla. Liturgische Texte in Emesal, wie die balaĝ oder die eršemma, enthalten einen beschränkten Umfang von wiederkehrenden Bildern: den Schafspferch und seinen Hirten, den verlassenen Ruinenhügel, die Mutter, die um ihr verschwundenes Kind weint, usw.[6]

In den diĝiršadabba erscheinen Metaphern als poetisches Verfahren, um die beschriebenen Emotionen des Betenden zu illustrieren und zu verstärken. Der Reichtum der Bilder ist ein fundamentales Unterscheidungsmerkmal zwischen dem poetischen Stil der Gebete (Black, RlA 10, s. v. „Poesie") und der prosaischen Sprache erzählerischer Texte, wie Mythen und Epen, sowie technischer, divinatorischer Texte. Die Metapher eröffnet neue Wege der Bezeichnung, die über den rein wörtlichen Sinn der Beschreibung hinausgeht. Sie teilt etwas anderes mit als nur das, was die Worte in ihrer einfachen Bedeutung bezeichnen können.[7]

2. DIE DIĜIR-ŠA$_3$-DAB$_{(5)}$-BA BUSSGEBETE

Die mesopotamische literarische Tradition enthält Texte, die Metaphern auf eine besondere Art und Weise gebrauchen. Die verwendeten Bilder fordern unser Verständnis oft heraus und stellen unsere Analyseverfahren auf die Probe. Dies ist besonders in Texten der Fall, die im Laufe der Jahrhunderte Entwicklungen und Rekontextualisierungen durchgemacht haben und die als Quellen von Inspiration und Überlegung verstanden werden können. Die hier vorgelegte Studie beschränkt sich auf die Analyse einiger charakteristischer Metaphern, die in Bußgebeten an den persönlichen Gott

---

6 Siehe auch den Beitrag von A. Löhnert in diesem Band.

7 Die schöpferische Kraft der Worte bildet die Basis für die gesamte mesopotamische Literatur. In den Zaubertexten z. B. befiehlt man den Kräften des Bösen, sich vom Menschen zurückzuziehen, als ob der Befehl tatsächlich eine Wirkung auf die Dinge hätte. Diese auslösende Kraft der Worte prägt die gesamte mesopotamische Literatur. Im Bußgebet macht der Betende von „aktiven Tränen" Gebrauch (im Gegensatz zu „reaktiven Tränen", s. Zgoll / Lämmerhirt 2009, 454–467) und erinnert an eine vergangene Zeit und seine verlorene Macht („Einst-Jetzt Schema", s. auch den Beitrag von A. Kucharek in diesem Band), um den Gott zu überzeugen. Wenn der Gott die Tränen und vergegenwärtigte Erinnerung erhört, dann liegt es an ihm zu reagieren.

(diĝiršadabba) bezeugt sind. Diese sind als Beispiele einer analytischen Erklärungsweise gedacht.

In den 70er Jahren wurde unter dem Titel „diĝir-šà-dib-ba incantations" von W. G. Lambert (1974) eine Reihe von sumerischen, akkadischen und (sumerisch-akkadisch) zweisprachigen Texten herausgegeben. Das Wort diĝir-šà-dib-ba (das man wahrscheinlich eher ša$_3$-dab$_{(5)}$-ba, wörtlich „verknotetes Herz", lesen sollte) ist die Verkürzung einer Unterschrift am Ende der assyrischen Texte: KA-inim-ma diĝir-ša$_3$-dab$_{(5)}$-ba gur-ru-da-kam, „Formel Wort für Wort, um das ‚verknotete Herz' des Gottes zu lösen". In diesen Gebeten ruft ein Individuum in der 1. Person seinen persönlichen Gott an und beschreibt ihm sein Leid. Man hat lange über die Relevanz des Wortes „persönlicher Gott" diskutiert, wobei man es mit anderen Bezeichnungen für Familiengottheiten verglich, wie *il kimti*, „Gott der Sippe", *il abi*, „Gott des Vaters", oder *il bīti*, „Gott des Hauses". Der Konsens ist zurzeit, dass man den persönlichen Gott als einen Gott der Familie, ja sogar als einen Gott der Sippe, und nicht als einen Gott des Individuums, versteht.

Legenden von Siegeln, die den sumerischen Ausdruck IR$_3$ (= *wardum*, „Diener, Sklave") + Name einer Gottheit enthalten, zeugen von einer Verehrung im familiären Rahmen. Nach Charpin (1990, 72ff.) darf man den Begriff „persönliche Gottheit" nicht in einem individuellen, sondern immer nur in einem kollektiven Sinn auffassen. Auf neuassyrischen Siegeln wird der persönliche Gott durch das Symbol einer Raute und eines Fisches dargestellt (Seidl 2006, 134–240). Diese Symbole finden sich auch auf zwei Tafeln, die magische Rituale enthalten (STT 73 und UET 7, 118), wobei am Rande die Angabe *il ramāni* steht, „der eigene Gott bzw. der Gott von jemandem selbst". Diese Angabe widerspricht der Behauptung Charpins, zeigt sie doch, dass der Gott nicht immer Gott eines Kollektivs ist, sondern auch (und vielleicht eher) Gott eines Individuums sein kann. Die Bedeutung von *ramānu* ist tatsächlich individuell („einer selbst") und nicht kollektiv („wir selbst"). Ein anderes Argument zugunsten einer Unterscheidung zwischen dem persönlichen Gott und dem Familiengott – zumindest in der neuassyrischen Tradition – wäre die Liste der Götter, deren erste Zeile lautet: AN: *Anu šá amēli* (LU$_2$), „AN: Anu des Mannes", gefolgt von: AN.di-meš: *Anu šá sinništi* (MUNUS), „AN.di-meš: Anu der Frau".[8]

In den diĝiršadabba-Gebeten interpretiert der Beter sein Unglück als Folge davon, dass der Gott wegen bewusst oder unbewusst begangener Sünden des Betenden wütend geworden ist und sich abgekehrt hat. Das Ziel der Gebete besteht darin, das „verknotete Herz" (ša$_3$ dab$_{(5)}$-ba) des Got-

---

8 Für diese Liste, die zu einer besonderen Kategorie von Götterlisten gehört, s. Litke 1998. Die dem Gottesnamen zugeteilte Rolle ist meistens ein abstraktes Konzept wie „Anu des Menschen", „Enlil der Könige" oder „Enlil der Entscheidungen (EŠ.BAR)".

tes – d. h. sein wütendes Herz[9] – „zu lösen“ (bur$_2$) oder „umzudrehen“ (gur), und dadurch dem Leid, das auf den Betenden gefallen ist, ein Ende zu bereiten.

Diese Gebete gibt es in zwei Formen: Die älteste Form, bezeugt in der altbabylonischen Epoche (ca. 1880 v. Chr.), besteht in einem einzigen Gebet in sumerischer Sprache. Dieses trägt noch nicht die Unterschrift diĝir-ša$_3$-dab$_{(5)}$-ba, sondern die Unterschrift eines anderen Typs von Gebet: er$_2$-ša$_3$-ḫuĝ-ĝe$_{26}$, genauer: „eršaḫuĝe an den Gott eines Menschen“:

er$_2$-ša$_3$-ḫuĝ-ĝe$_{26}$ diĝir lu$_2$-ulu$_3$-kam
„Dies ist eine Klage, die das Herz des Gottes eines Menschen beruhigt.“

Diese Unterschrift erscheint in zwei der sechs sumerischen Exemplare, die heute bekannt sind:

CT 58, 40: er$_2$-ša$_3$-ḫuĝ-e
H 152+175: ki-šu$_2$-bi er$_2$-ra ša$_3$-ḫuĝ-ĝe$_{26}$ diĝir lu$_2$-ulu$_3$-ke$_4$
„Sein *kitmum*[10]: Erra šaḫuĝe des Gottes eines Menschen.“

Die vier anderen sumerischen Zeugnisse sind ohne Unterschrift, entweder weil der Text ursprünglich gar keine hatte (z. B. IM 43413 (TIM IX 5)) oder weil das Ende zerbrochen ist. Die Tatsache, dass eine regionale syllabische Sprache aus der Peripherie der großen Schulen verwendet wird (wie z.B. im Text VAT 1320 (VAS 2, 47) aus Sippar oder Babylon), und nicht der in den offiziellen sumerischen Gebeten übliche Emesal-Dialekt, deutet tendenziell darauf hin, dass diese Vorläufer der diĝiršadabba abseits der großen religiösen Zentren verwendet wurden.

Es gibt zahlreiche Gebete, die die Unterschrift eršaḫuĝe tragen und keine diĝiršadabba sind, entweder weil sie nicht den persönlichen Gott betreffen, oder weil sie trotz ihrer Unterschrift zu einem anderen Korpus von Gebeten gehören. Dies ist zum Beispiel der Fall bei dem Gebet, das mit gi-izi-la$_2$ „Fackelträger“ beginnt und trotz seiner Unterschrift den Gott Girra betrifft.[11]

---

[9] ša$_3$-dab$_{(5)}$ bezeichnet vor allem den göttlichen Zorn, s. Jaques 2006, 94ff.

[10] Die Erwähnung des Incipit ki-šu$_2$(-bi), „(sein) Ende“, ist vor allem in den balaĝ belegt (Krecher 1966, 30; Cavigneaux 1998, 46). Es erscheint als Entsprechung zum akkadischen *kīlu*, „Gefangennahme“ (*bīt kīli* „Gefängnis“) in Izi Tab. C iii 30–32 (MSL 13, 178). Cavigneaux schlägt eine Entsprechung zur musikalischen Notation *kitmum* vor, denn šu$_2$ entspricht *katāmu*, „bedecken“.

[11] Dies bedeutet nicht, dass Girra nicht auch ein persönlicher Gott sein kann. Allerdings wird ein Girra gewidmetes eršaḫuĝe nicht die Unterschrift er$_2$-ša$_3$-ḫuĝ-ĝe$_{26}$ diĝir lu$_2$-ulu$_3$-kam „eršaḫuĝe an den Gott eines Menschen“ tragen. Der persönliche Gott wird in den Gebeten nicht mit Namen genannt und ist ohne Epithete.

Die jüngere Form der diĝiršadabbba, die aus der neuassyrischen Epoche (7. Jh. v. Chr.) stammen, ist in Texten aus Ninive, Assur, Susa und Babylon bezeugt. Sie beruht auf einem Zyklus von mehreren Gebeten, die von rituellen Vorschriften begleitet sind und diesmal die Unterschrift diĝir-ša$_3$-dab$_{(5)}$-ba tragen. Die Gebete dieses Zyklus sind verschiedenen Ursprungs: Die drei ersten z. B. gehören zu einer rituellen Reihe, *Bīt rimki* „Haus des (rituellen) Bades" genannt; ein anderes Gebet ist ursprünglich ein Gebet an den Gott Sîn, das auf den persönlichen Gott umgearbeitet wurde; andere müssen in die Nähe von Gebeten der rituellen Reihe *Šurpu* „Verbrennung" gestellt werden, usw. Das sumerische Gebet aus der altbabylonischen Epoche, das mit eršaḫuĝe unterschrieben ist, ist das fünfte Gebet in diesem assyrischen Zyklus.

Dieses Gebet, das auf sechs sumerischen Tafeln, zwei zweisprachigen Tafeln und im Zyklus assyrischer Gebete belegt ist, ist der Gegenstand unserer Untersuchung.

3. STRUKTUR UND METAPHERN IM FÜNFTEN GEBET DER DIĜIR-ŠA$_3$-DAB$_{(5)}$-BA

Dieses Gebet hat eine vierteilige Struktur:

- Interpellation
- Protest
- Klage
- Bitte um Beruhigung

Die Interpellation des persönlichen Gottes ist charakterisiert durch den Gebrauch der 1. Person und durch die Abwesenheit von Epitheten, die den Gott qualifizieren. Der persönliche Gott, der in diesem Gebet in Betracht kommt, ist nicht genannt; man bezeichnet ihn üblicherweise mit dem generischen Namen diĝir (= *ilu*) „Gott", gefolgt von einem Suffix oder einem Genitiv. Die erste Zeile ist typisch für diese Gebete: Es handelt sich um eine direkte Anrede an den Gott, die man in anderen Gebeten nicht findet:

> ĝe$_{26}$-e diĝir-ĝu$_{10}$ a-na i$_3$-na-ak
> *anāku ana ili-ia minâ ēpuš*
> „Was habe ich gegen meinen Gott getan?"

Die Frage wird in einer Litanei auf mehreren Zeilen wiederaufgenommen. Andere Elemente kommen hinzu, um die Funktion des persönlichen Gottes nach einem in mesopotamischen Gebeten und Hymnen üblichen Brauch zu qualifizieren und zu quantifizieren. Der Gott füllt zuerst die Rolle der Eltern aus: Er ist derjenige, der den Betenden „schafft" (dim$_2$) und „gebärt"

(du_2).[12] Dieses Bild wird manchmal verstärkt durch die Nennung von Nintu(r), der Mutter-Göttin, von a-a-ugu, „Vater, Erzeuger", und von Lamma, der Schutzdämonin, als Titel der Gottheit. Man kann diese Funktion gewissermaßen als den schwachen Punkt des Gottes, als seine Achillesferse, interpretieren: Sie ist die Ursache für die Fähigkeit des Menschen, den Gott zu ärgern, und für sein Recht, ihn um Verzeihung zu bitten, um Aufmerksamkeit und darum, sein Beschützer zu sein.

Dieses Bild vom Elternteil wird von zwei anderen Bildern gefolgt, demjenigen vom Sklaven und vom Gott als Kaufmann.

Der Beter stellt sich in den Gebeten und in den Legenden der Zylindersiegel oft als „Diener eines Gottes" vor (Charpin 1990, s. oben). In unserem Gebet beschreibt sich der Beter nicht mit dem Wort IR_3 = *wardum* "Diener, Sklave" des Gottes, sondern als einen ama-a-du_2, einen nicht gekauften, sondern von Sklaveneltern im Haus des Meisters geborenen Sklaven, sodann als einen šubur, einen gekauften Sklaven, und schließlich als einen us_2-gi/ki(.n), vielleicht einen anderen Typ von Diener.[13] Der persönliche Gott hingegen ist dabei der Besitzer des Hauses und das Familienoberhaupt.

Der Händler als Metapher für eine Quelle des Reichtums des Landes ist in Gebeten und Klagen häufig anzutreffen, z. B. in den eršaḫuĝe (VAT 9440+ 13, vgl. Maul 1988, 83) und in den balaĝ. Im letzteren Fall, z. B. im balaĝ utu-gen_7 e_3-ta an Enlil, handelt es sich um eine Metapher, die den Gott bezeichnen soll:

> „Der Händler hat sich abgewendet, das gesamte Land ist verwirrt,
> Von der Stadt hat der Händler sich abgewendet, das gesamte Land ist verwirrt."
> (Löhnert 2009, 160, 322 und 329, Zeile 1–3)

Der Händler wird traditionell mit der Waage (ĝiš-rin_2-na : *gešrinnu*, *zibānītu*) assoziiert (z. B. in den diĝirsadabba IM 43413 (TIM IX 5) Z. 4 und Kopenhagen 10099 (Jacobsen 1974, 86) Z. 4), aber er hat nicht den Ruf, sie in ehrlicher Weise zu gebrauchen (Civil 1976, 74). So findet man

---

12 Nach Jacobsen (1976, 158) wird der persönliche Gott metaphorisch als ein göttliches Elternteil bezeichnet, im Gegensatz zu den anderen Göttern des Pantheons, die zum Menschen eine Herr-Sklave-Beziehung haben. Für ihn impliziert die Metapher des zeugenden (du_2) Gottes, dass der Gott sich im Körper des Menschen inkarniert. Für Klein (1982, 295ff.) ist der persönliche Gott nur Schöpfer (dim_2) des Menschen. Für ihn gibt es keine solche Inkarnation, sondern nur reine Metapher (s. auch Groneberg 1986, 94 Anm.13).

13 Gemäß den administrativen Texten, den juristischen Texten und den lexikalischen Listen ist us_2-gi/ki(.n) nicht ein Eigenname, sondern ein Titel, ein Beruf oder vielleicht etwa „rechtschaffen" (wörtlich „Feste Spur"):

> Ḫḫ XX-XXII Nippur Forerunner 41 (MSL 11, 98)
> a-$ša_3$ $^{ĝiš}kiri_6$ lu_2.us_2-gi-na
> „Feld des Gartens des us_2-gi-na."

eine Anspielung an die Unehrlichkeit des Händlers in dem „Gebet eines Königs“ (CTH 374 62”-64”), einem hethitischen Gebet, das einige Zeilen enthält, die den mesopotamischen diĝiršadabba entliehen sind:

> „Der Händler, der Mensch, hält die Waage in die Richtung der Sonne, und (dennoch) fälscht er die Waage. Aber was habe ich denn getan, mein Gott?“[14]

Das Bild des Händlers ist ambivalent, denn einerseits bringt dieser die Handelsgüter und sichert damit den Wohlstand des Landes, aber anderseits ist er manchmal ein Fälscher (Löhnert 2009, 205) oder allgemein jemand, der nur sein eigenes Interesse verfolgt. In den diĝiršadabba wird die Idee des Händlers begleitet von derjenigen der Schuld (ur_5-ra: *ḫubullu*), in welcher der Betende seinem Gott gegenüber steht. Es gibt in Mesopotamien die Vorstellung, dass das Verschulden den Besitz des Gottes verringert.

In Anspielung auf einen gerichtlichen Kontext ist es auch vorstellbar, den Gott mit einem Kaufmann zu vergleichen, der eine Waage hält und als Gegenleistung für begangene Sünden eine Zahlung erwartet. Im Übrigen ist in der Folge des Gebets von „Zahlung“ (la_2 = *šaqālu* „wiegen, zahlen“) die Rede.[15]

Im Gegensatz zu anderen Typen von Gebeten fügt dieses Gebet vor der Klage einen Unschuldsprotest hinzu. Der Protest ist die Antwort auf eine nicht ausgesprochene, sondern vom Beter gefolgerte Anschuldigung. In diesem Teil stellt der Beter seine individuellen Handlungen klar und begründet sie. Er hat seine Pflichtaufgaben dem Gott gegenüber nicht vernachlässigt, und er spricht dies durch Metaphern, wie z. B. diejenige des Essens und Trinkens, aus:

> „Das Brot, das ich gefunden habe (pad_3), habe ich nicht selbst gegessen,
> Das Wasser, das ich gefunden habe, habe ich nicht selbst getrunken,
> Als hätte ich/er das Brot, das ich/er gefunden habe/hat, selbst gegessen: wohin sandtest du mich (*ēkiam tašpuranni*)?
> Als hätte ich/er das Wasser, das ich/er gefunden habe/hat, selbst getrunken: wohin sandtest du mich?

---

[14] Der lügnerische Händler beruft sich auf die Sonne als Gottheit der Gerechtigkeit als Zeugen, dass er richtig wägt. Es ist ein falscher Eid wie im Zitat betreffend Essen / Trinken unten.

[15] Die Klage beginnt mit einer Zeile, deren Deutung schwierig ist:
dam-$ĝu_{10}$ di-la_2 dumu-$ĝu_{10}$ di-la_2
DIĜIR.MU DAM *taš-qu-la* DUMU *taš-qu-la*
Sum.: „Möge meine Ehefrau die Zahlung sein! Möge mein Sohn die Zahlung sein!“
Akk.: „Mein Gott! Du hast (meine) Ehefrau gezahlt! Du hast (meinen) Sohn gezahlt!“
Die übliche gut bezeugte Übersetzung des sumerischen Verbs la_2 „hängen, wiegen, (be)zahlen“ ist im Akkadischen *šaqālu*. Die Wörterbücher (AHw und CAD) korrigieren das Verb dieser Zeile und lesen anstelle von *šaqālu* das Wort *saqālu* „wegnehmen“.

Als hätte ich/er leichtfertig einen schweren Eid bei meinem/seinem Gott geschworen: wohin sandtest du mich?“
(Dš sect. A 83–87)

Die Tätigkeit des Essens und Trinkens ist nach diesen Metaphern nicht ohne Konsequenzen. Das Verb „essen“ kommt in allerlei Bildern vor, wie z. B. in Atra-ḫasis (Lambert/Millard 1969): „vom Lachen gegessen werden“ (*ṣiḫtu akālu*) (Aḫ II vi 16), „Verleumdungen essen“ (*karṣī akālu*) (Aḫ I 39); oder in anderen Texten: „das Tabu des PN essen“ (*asak PN akālu*) und zugleich „den Eid des PN essen“ (*nīš PN akālu*) (Charpin 1996). In den beiden letzteren Fällen hat man das Verb „essen“ lange mit „überschreiten“ übersetzt. In einem Vertrag aus Mari findet man anstelle der Wörter „Tabu“ oder „Eid“ das konkrete Wort SAR.MEŠ „Kräuter“.[16] Man konnte davon ableiten, dass *asakku*, zusätzlich zum abstrakten Sinn „Tabu, Verbot“, der ihm üblicherweise zugeschrieben wird, beim Abschluss eines Vertrages ein konkretes Objekt bezeichnete, das man essen konnte. Ein neu erschienener Vertrag informiert uns erneut über diese Kräuter, aber statt des Verbs „essen“ wird das Verb „schwören“ (*tamû*) verwendet und mit dem Logogramm PAD_3 geschrieben. Es wird in diesem Text also gesagt: „Sie haben bei den Kräutern geschworen.“ Wie man an diesen Beispielen sieht, sind das Essen und das Schwören zwei eng miteinander verbundene offizielle Handlungen. Durch dieses Beispiel versteht man die Anspielung auf den leichtfertig geschworenen Eid im zitierten Gebet besser. Denn wenn pad_3 sowohl die Bedeutung „finden“ (*watû*) als auch die Bedeutung „schwören“ (*tamû*) hat, kann der Dichter auf die Ambiguität des Sinnes anspielen. Durch die Benutzung des Verbs pad_3 findet man sich im Kontext eines zwischen dem Beter und seinem Gott geschlossenen Vertrages.[17]

Die Klage ist gemäß der weiter oben genannten Struktur des Gebets der dritte Teil. Allgemein gesprochen, ist die Klage zu begreifen „als eine Strategie, um an ein Ziel zu gelangen, das der Beter durch seine eigenen Mittel nicht erreichen kann“ (Zgoll 2003, 30ff.). Es handelt sich in der Hauptsache um eine Bitte an den Gott, zu intervenieren und dem Beter zu helfen. Dieser beschreibt seine Lage mit oder ohne Metaphern, aber protestiert nicht wie im vorausgehenden Teil. Er anerkennt seine Sünde, sei sie bekannt oder unbekannt, sei sie durch ihn selbst oder durch seine Vorfahren begangen, in einer Liste von Vergehen, die vollständig sein will. In unserem Gebet dient der Gebrauch der Metaphern dem Zweck, diese Rede zu verstärken.

---

16 ARM VIII 11, 29–31 (Charpin 1996, 91).

17 Dies lässt hier ein Spiel vermuten zwischen einer metaphorischen und idiomatischen Verwendung von *akālu* und PAD_3, dessen Sinn *watû* und *tamû* sein kann. Dies könnte anzeigen, dass die Schreiber sich nicht darauf beschränkten, entweder literarische oder administrative Texte zu schreiben, sondern sich mit allen Genres von Texten beschäftigten.

Zuerst erscheint die Metapher des Flusses und des Bootes:

> „Wie das Wasser des Flusses weiß ich nicht, wohin ich gehe,
> Wie ein Boot weiß ich nicht, an welchem Kai ich anlege.“
> (Dš sect. A 90–91)

Das Thema dieser Bilder ist das Nichtwissen: Das Wasser des Flusses fließt einem Ort entgegen, den es nicht kennt, und das Boot kennt nicht sein Ziel. Ebenso kann der Mensch den Willen der Götter nicht kennen, und ohne ein Zeichen von ihnen ist er unfähig zwischen Gut und Schlecht zu unterscheiden.[18] Im Vergleich mit anderen Texten zeigt sich, dass dieses Nichtwissensbekenntnis in den mesopotamischen Klageliedern häufig vorkommt. Z. B. in der Lipšur-Litanei 55′ findet man auch die Aussage:

> „Ich weiß nicht, wohin ich gehe.“ (Reiner 1956, 142)

Die Metapher des Wassers und des Bootes ist auch in den hethitischen Gebeten des Königs Kantuzili belegt (CTH 372–374), die in Boğazköy in Anatolien gefunden wurden und aus dem 13. Jh. v. Chr. stammen. Sie sind an den Sonnengott Ištanu gerichtet, der Fürbitte beim erzürnten persönlichen Gott einlegt und dabei mehrere Passagen unseres Gebets übernimmt. Dies ist interessant, weil deutlich wird, dass unser eršaḫuĝe in einer Epoche, in der man das Gebet in den mittelbabylonischen Texten nicht mehr findet, die Grenzen Mesopotamiens verlassen hat.

Um auf unser Gebet zurückzukommen: Es wird noch eine weitere Metapher gebraucht, um das Nichtwissen und die Passivität des Beters zu zeigen, nämlich diejenige des Rindes und des Schafes:

> „Ich bin ein Rind; ich kenne nicht das Gras, das ich esse,
> Ich bin ein Schaf; ich kenne nicht das *pišertu*-Ritual, an dem ich teilnehme.“
> (Dš sect. B 2–3 und 12–13)

In einem Text aus Sippar (Si 116), der mit *šigû* beginnt, findet man nur den Vergleich mit dem Rind. Das Wort *šigû*, dessen Sinn und Etymologie nicht sicher bekannt ist, ist ein Ausruf, der das Mitleid der Götter erregen soll. Dieses Wort steht auch am Anfang einer Aufzählung von Sünden in einem der letzten Gebete des assyrischen Zyklus der diĝiršadabba:

---

[18] Vgl. die Analyse des Textes *Ludlul bēl nēmeqi* durch Spieckermann (1998, 335). Nach seiner Interpretation muss der Unterschied zwischen Gut und Böse von den Göttern mitgeteilt werden, genauso wie die rituellen Lösungen zur Heilung der Auswirkungen von Vergehen. Die Weisheitsdichtung *Ludlul* stellt eine Krise der Weisheit dar: Die Götter übermitteln den Menschen nicht mehr die Kenntnis der göttlichen Werte, so dass sie, unfähig der Unterscheidung zwischen Gut und Böse, dazu verdammt sind zu sündigen.

[*ši*]*gû arnum gillatu ḫiṭītu*
„*Šigû* ! Sünde, Übertretung, Fehler.“ (Dš sect. A 121)

Der Text aus Sippar übernimmt auch andere Passagen von den diĝiršadabba-Gebeten, wie das Bekenntnis der „Sünde des Sagens“:

„Ich habe gesagt, dann habe ich verleugnet; ich habe versprochen, dann habe ich nicht gegeben.
Ich habe unangemessene Dinge getan. Ich habe unrichtige Dinge gesagt.
Ich habe [was nicht zu sagen war] wiederholt; was nicht richtig ist, liegt in meinem Mund.“ (Dš sect. A 124–126)

Diese Bilder gehören nicht nur zum traditionellen mesopotamischen Fundus, sondern sind auch in ägyptischen Texten bezeugt, wie auf der Stele des Pajj (19. Dyn.). Diese enthält eine Klage mit einem Bekenntnis der eigenen Sünden und danach einen Hymnus, der die ambivalente Barmherzigkeit der Göttin Meretseger lobpreist. Ähnliche Formeln finden sich auch in einer Hymne an Phre-Harachte im Papyrus Anastasi II (11:1). Gegen Ende der Hymne findet man eine Metapher, die derjenigen vom Rind und seinem Futter gleicht:

„Ich bin ein Mensch ohne Verstand, der den Tag lang hinter seinem Munde herrennt wie der Ochse hinter dem Futter.“ (Assmann 1975, 380)

Die Klage führt schließlich zu einem Ruf um Hilfe, der im Imperativ an den persönlichen Gott gerichtet ist, und zwar unter Verwendung einer weiteren Metapher, derjenigen des Ruders und der Stange:

„Im toten Wasser sei mein Ruder!
Im tiefen Wasser sei meine Stange!“ (Dš sect. A 94–95)

Die Bilder des toten Wassers und des tiefen Wassers sowie des Ruders und der Stange haben eine große Resonanz in der mesopotamischen und überhaupt in der orientalischen Literatur. In Mesopotamien rufen sie zunächst die Flutgeschichte in Erinnerung, z. B. die Stelle, wo Gilgameš zusammen mit Uršanabi über die „Wasser des Todes“ zu Ūtanapišti fährt und dabei hölzerne Stocherstangen verwendet. Im Adapa-Mythos wird Adapa – der *apkallu*, „der Weise“, der mit außergewöhnlicher Klugheit – als derjenige vorgestellt, der sein Boot in tiefen Wassern ohne die Hilfe von Rudern oder Steuerruder, nur durch die Kraft und die Kontrolle des Windes, manövrieren kann. Man kennt die Folge: Ein starker Windstoß stürzt das Boot um, und Adapa zerbricht in seinem Zorn den Flügel des Windes. Auch und vielleicht vor allem in Ägypten spielen die Ausrüstung des Bootes, Steuer-

ruder, Ruder und Want[19], eine konkrete und symbolische Rolle von erstrangiger Bedeutung. Ich zitiere nur das berühmte Beispiel des Papyrus Anastasi IV (11:10ff.), wo ein Schreiber kritisiert wird, der seine Bücher verlassen hat, um Bier zu trinken und sich zu unterhalten:

> „Bier lässt dich kein Mensch mehr sein, es bringt deine Seele durcheinander.
> Du bist wie das zerbrochene Ruder eines Schiffes, das nach keiner Seite hin gehorcht.
> Du bist wie eine Kapelle ohne Gott, wie ein Haus ohne Brot."
> (Caminos 1954, 182)

Die Frage: „Wird sich der Mensch eines Tages von seinem Nichtwissen befreien können?" ist eine Frage, die die Geschichte der Menschheit begleitet und die auch die Babylonier sich gestellt haben. Dass die Schöpfung des Universums auf Gott verzichten könnte, ist hingegen für die alten Mesopotamier nicht vorstellbar. Die Lösung für das Nichtwissen ist für sie das Orakel, die Suche nach einem göttlichen Zeichen in den natürlichen Phänomenen als Antwort auf eine Bitte.

Die fragende Person selbst ist Gegenstand besonderer Verfahren, die unter den sogenannten „therapeutischen Texten" eingeordnet werden (Biggs, RlA 7, s. v. „Medizin"). Diese Texte suchen nicht nationale Probleme zu lösen, sondern beziehen sich nur auf die Person. Man findet in ihnen die Aufzählung der Symptome der Krankheit, die Diagnose und die Prognosen für die Zukunft des Patienten. Auch Rezepte und kurze Rituale zu dem Zweck, die Wirkungen der Wut des persönlichen Gottes aufzulösen, begleiten manchmal dieses Inventar:

> „Wenn ein Mensch (Orakeltexte beginnen immer auf diese Weise) ständig entsetzt ist (und) sich Tag und Nacht sorgt, seine Verluste regelmäßig sind, sein Gewinn unterbrochen ist; (wenn) die Leute Verleumdungen über ihn sprechen, seine Gesprächspartner nicht die Wahrheit über ihn sagen, ein schlechter Finger hinter ihm ausgestreckt wird, im Palast, wo er erscheint, er nicht willkommen ist; (wenn) seine Träume schrecklich sind, er in seinen Träumen immer wieder Tote sieht:
>
> Der Tod des Herzens ist auf ihm; der Zorn (*šibsātu*) des (persönlichen) Gottes und der (persönlichen) Göttin ist auf ihm; der Gott und die Göttin sind mit ihm zornig; Magie wurde gegen ihn gemacht; er wurde vor dem Gott und vor der Göttin verflucht; seine Orakel sind verwirrt; der Gott, der König, der Edle und der Prinz sind verdrossen über ihn; der Wahrsager und der Traumdeuter machen seinen Fall nicht klar, bis zu 7 mal 7 mal; er spricht, aber man hört ihm nicht zu.
>
> Um eine Prognose ihn betreffend zu erhalten, um seinen Fall zu klären, damit seine Träume günstig sein werden, damit ein Orakel sich manifestiert, damit ein guter Finger sich hinter ihm ausstreckt:

[19] Seil oder Stange zur seitlichen Verspannung eines Masts.

Das Ritual dafür ist folgendes: …

Dieses Mannes Gott und seine Göttin werden mit ihm versöhnt; die Worte, die ihn betreffen, werden gerecht sein; seine Träume werden günstig sein; seine Macht, zu reden und gehört zu werden, werden ihm wieder gegeben werden; der Gott, der König, der Edle und der Prinz stehen ihm bei; wohin auch immer er für ein Urteil geht, wird sein Urteil gerecht sein.“ (BAM 316 ii 5’-25’)

Ich komme zum Schluss: Die Metaphern unterstreichen durch ihre Macht, das Feld der Lebenserfahrung zu beschreiben, sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Mehrdeutigkeiten. Ihre Spiele betreffend die Identität und die Rollen der Personen zeigen eine Vielfalt von Möglichkeiten, die die Frage der Macht und der Hierarchie stellen und den Beter selbst (*ramānu*) seinem persönlichen Gott gegenüberstellen, sei dies ein großer nicht genannter Gott oder eine zweitrangige Gottheit.

Weiter ist festzustellen, dass die Metaphern in den Klageliedern und Bußgebeten gern Anleihen bei der Natur machen (Rind, Schaf, Fluss). In einem Gebet an Enlil (KAR 375), einem anderen Typ von Text, wird Enlils Tempel in einem Zustand von Verlassenheit und Trostlosigkeit beschrieben. Der Tod von Tieren wird mit dem Tod des Menschen assoziiert: Der Ort, wo man das Rind und das Schaf opferte, ist jetzt der Ort, wo der Mensch getötet wird:

ki gu$_4$ gaz-ba mu-lu ba-[gaz]
a-šar GU$_4$-*šu ip-pa-al-qu*$_2$ LU$_2$ *iṭ-ṭab-ḫu*
ki e-ze$_2$ šum-ma mu-lu ba-[šum]
<*a-šar* UDU-*šu*> *iṭ-ṭab-ḫu* <LU$_2$> x [...]
me-ri an-na gu$_4$ gu$_7$ e-ze$_2$ gu$_7$ gu$_7$-e u$_2$-šim-e ba-[ab-n]u$_2$
ša pa-tar ^{d}*A-nim a-ki-il*$_2$ *al-pi u im-me-ri bi-ri-iš ni-i-il*$_2$

Sum.: „Da wo das Rind getötet wurde, wird der Mensch getötet. Da wo das Schaf geschlachtet wurde, wird der Mensch [geschlachtet]. Das Messer von An (ĝiri$_2$ (ES : me-ri) an-na), das das Rind isst, das Schaf isst, liegt auf dem wohlriechenden Kraut.“

Akk.: “Wo das Rind getötet wurde, wurde der Mensch geschlachtet. <Wo das Schaf> geschlachtet wurde, wurde <der Mensch> […]. Derjenige des Messers von An, der Esser des Rindes und des Schafes, liegt verhungert.“
(KAR 375 iii 33–37)

Man findet diese charakteristische Verbindung zwischen Trauer und der Natur auch im Text K 7856+ 6323 usw. wieder, der ein königliches Begräbnisritual beschreibt. Es beginnt mit einer leider schlecht erhaltenen Klage, die von der Klage der Natur berichtet:

„Es klagten laut die Kanäle und die Wasserläufe gaben ihnen Antwort. Das Aussehen von Bäumen und Früchten aller Art war verfinstert. Vögel weinten, die im Gras …[…].“
(K 7856+6323 usw. I 1–6)[20]

Wie die Metaphern unseres Gebets zeigen, ist der persönliche Gott selbst mit wesentlichen Aspekten des menschlichen Lebens assoziiert, mit Essen und Trinken, mit den Göttern usw. und mit Elementen der Natur wie den Tieren, dem Fluss, dem Wasser usw. Heißt dies, dass der persönliche Gott ein vorzeitlicher Naturgott ist? Sicher nicht, denn die natürliche Welt, die man als feindlich betrachtet, ist eine Umwelt, die man bearbeiten, bewässern und reinigen muss. Der persönliche Gott, was auch immer er sein mag, erfüllt als persönlicher Gott eine besondere Funktion in Bezug auf eine gezähmte Natur, also auf einen Garten, in der direkten Umgebung des Beters.

Die Metaphern sind die Schlüsselelemente davon, was man eine „ästhetische Unterhaltung“ nennen könnte. Die diĝiršadabba verdanken ihren Erfolg einem wesentlichen emotionalen Aspekt, der durch die Metaphern angeregt oder verursacht wird. Es sind diese Emotionen, die diese Gebete als Quelle von Inspiration und Überlegung, aber auch als „ästhetische Unterhaltung“, wecken wollten und auch heute noch wecken. Es sind aber auch diese Emotionen, viel eher als rein theologische Fragen oder Motive einer traditionellen Konservierung, welche die Aufbewahrung der Gebete, ihre Übertragung und Entlehnungen in einen anderen Kulturbereich gerechtfertigt haben – unter anderem in den hethitischen, vielleicht auch in den ägyptischen, und dies während Jahrhunderten.

Literaturverzeichnis

Alster B. / Geller, M. J. 1990, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. Part 58: Sumerian Literary Texts*. London.

Assmann, J. 1975, *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Zürich [u.a.].

Black, J. 1996, “The Imagery of Birds in Sumerian Poetry”, in: M. E. Vogelzang / H. L. J. Vanstiphout (Hg.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian* (Cuneiform Monograph 6). Groningen, 23–43.

— 1998, *Reading Sumerian Poetry*. London.

Caminos, R. A. 1954, *Late-Egyptian Miscellanies*. London.

Cavigneaux, A. 1998, “Sur le balaĝ Uruamma’irabi et le Rituel de Mari”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1998/2 no. 43, 46.

Charpin, D. 1990, “Les divinités familiales des Babyloniens d’après les légendes de leurs sceaux-cylindres”, in: Ö. Tunca (Hg.), *De la Babylonie à la Syrie en*

[20] Vgl. MacGinnis 1987, 4ff. und Kwasman 2009, 114.

passant par Mari. Mélanges offerts à J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire, Liège, 59–78.
— 1996, "Manger un serment", in: S. Lafont (Hg.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien* (Méditerranées 10–11). Paris [u.a.], 85–96.
Civil, M. 1976, "Enlil, the Merchant: Notes to CT 15 10", *Journal of Cuneiform Studies* 28, 72–81.
Ebeling, E. 1970, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*. Osnabrück.
Falkenstein, A. 1966, *Die Inschriften Gudeas von Lagaš* (Analecta Orientalia 30). Rom.
Gurney, O. R., 1974, *Ur Excavations, Texts VII. Middle Babylonian Legal Documents and Other Texts*. London.
Gurney, O. R. / Finkelstein, J. J. 1957, *The Sultantepe Tablets I*. London.
Heimpel, W. 1968, *Tierbilder in der sumerischen Literatur* (Studia Pohl 2). Rom.
Hesse, M. B. 1993, "Models, Metaphors and Truth", in: F. R. Ankersmit / J. J. A. Mooij (Hg.), *Knowledge and Language. Vol. III: Metaphor and Knowledge*. Dordrecht [u.a.], 49–66.
Jacobsen, T. 1954, "Texts and Fragments (17–23)", *Journal of Cuneiform Studies* 8, 82-86.
— 1976, *The Treasure of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*. New Haven [u.a.].
Jaques, M. 2011, "*Mon dieu, qu'ai-je donc fait ?*" *Les prières pénitentielles* (diĝir-šà-dab$_{(5)}$-ba) *et l'expression de la piété privée en Mésopotamie*. Habilitation an der Theologische Fakultät der Universität Zürich (in Vorb. zum Druck).
Klein, J. 1982, "'Personal God' and Individual Prayer in Sumerian Religion", in: H. Hirsch / H. Hunger (Hg.), *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien 6.–10. Juli 1981* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 19). Horn, 295–306.
Köcher, F. 1964, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen Band III* (Keilschrifttexte aus Assur 3). Berlin.
Krecher, J. 1966, *Sumerische Kultlyrik*. Wiesbaden.
Kwasman, T. 2009, "A Neo-Assyrian Royal Funerary Text", in: M. Luukko / S. Svärd / R. Mattila (Hg.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola* (Studia Orientalia 106). Helsinki, 111–123.
Lambert, W. G. 1974, "Dingir.šà.dib.ba Incantations", *Journal of Near Eastern Studies* 33, 267–322.
Lambert, W. G. / Millard, A. R. 1969, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford.
Landsberger, B. 1961, „Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 57, 1–23.
Laroche, E. 1971, *Catalogue des textes hittites*. Paris.
Litke, R. L. 1998, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, A : ^{d}A-nu-um and AN : Anu ša amēli* (Yale Babylonian Collection 3). New Haven, Conn.
Löhnert, A. 2009, *„Wie die Sonne tritt heraus!“: Eine Klage zum Auszug Enlils mit einer Untersuchung zu Komposition und Tradition sumerischer Klagelieder in altbabylonischer Zeit* (Alter Orient und Altes Testament 365). Münster.

MacGinnis, J. 1987, “A Neo-Assyrian Text Describing a Royal Funeral”, *State Archive of Assyria Bulletin* 1, 1–12.

Maul, S. M. 1988, *„Herzberuhigungsklagen“. Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*. Wiesbaden.

Muffs, Y. 1975 “Joy and Love as Metaphorical Expressions of Willingness and Spontaneity in Cuneiform, Ancient Hebrew, and Related Literature. Divine Investitures in the Midrash in the Light of Neo-Babylonian Royal Grants”, in: J. Neusner (Hg.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Studies in Judaism in Late Antiquity 12). Leiden.

Reiner, E. 1956, “Lipšur Litanies”, *Journal of Near Eastern Studies* 15, 129–149.

— 1985, *“Your thwarts in pieces your mooring rope cut”: Poetry from Babylonia and Assyria*. Ann Arbor.

Seidl, U. 2006, “The Rôles Played by Fish on Neo-Assyrian Cylinder Seals”, in: P. Taylor (Hg.), *The Iconography of Cylinder Seals* (Warburg Institute Colloquia 9). London, 134–165, 238–240.

Spieckermann, H. 1998, „*Ludlul bēl nēmeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes“, in: S. M. Maul (Hg.), *tikip santakki mala bašmu… Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994* (Cuneiform Monographs 10). Groningen, 329–341.

Streck, M. 1999, *Bildersprache der akkadischen Epik* (Alter Orient und Altes Testament 264). Münster.

Turner, V. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca [u.a.].

van Dijk, J. 1976, *Texts in the Iraq Museum. Volume IX*. Leiden.

Veenhof, K. R. 1987, “‘Dying Tablets’ and ‘Hungry Silver’. Elements of Figurative Language in Akkadian Commercial Terminology”, in: M. Mindlin / M. J. Geller / J. E. Wansbrough (Hg.), *Figurative Language in the Ancient Near East*. London, 41–75.

Wasserman, N. 2003, *Style and Form in Old-Babylonian Literary Texts* (Cuneiform Monographs 27). Leiden [u.a.].

Westenholz, J. G., 1996, “Symbolic Language in Akkadian Narrative Poetry: The metaphorical relationship between poetical images and the real world”, in: M. E. Vogelzang / H. L. J. Vanstiphout (Hg.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian* (Cuneiform Monographs 6). Groningen.

Zgoll, A. 2003, *Kunst des Betens: Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Ištar* (Alter Orient und Altes Testament 308). Münster.

Zgoll, A. / Lämmerhirt, K. 2009, „Lachen und Weinen im antiken Mesopotamien. Eine funktionale Analyse“, in: A. Nitschke / J. Stagl / D. R. Bauer (Hg.), *Überraschendes Lachen, gefordertes Weinen. Gefühle und Prozesse, Kulturen und Epochen im Vergleich*. Wien [u.a.], 449–483.

Zimmern, H. 1912, *Vorderasiatische Schriftdenkmäler. Heft II: Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit*. Leipzig.

Auflösung von Textsignaturen

ARM Archives Royales de Mari (Paris).
BAM *Babylonisch-assyrische Medizin* (vgl. Köcher 1964).
Copenhagen = Museumssignatur des National Museet, Copenhagen.
CT *Cuneiform Texts (…) in the British Museum* (vgl. Alster / Geller 1990).
CTH *Catalogue des textes hittites* (vgl. Laroche 1971).
Dš Abkürzung von „diĝiršadabba".
H Grabungsnummer von Tell Haddad (Meturan).
IM Museumssignatur des Iraq Museum, Bagdad.
K Museumssignatur des British Museum (Tafeln aus Kuyunjik).
KAR *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (vgl. Ebeling 1970).
MSL *Materials for the Sumerian Lexicon*.
Si Museumssignatur Istanbul (Tafeln aus Sippar).
STT Sultantepe Tablets (vgl. Gurney / Finkelstein 1957).
TIM Texts from the Iraq Museum (vgl. van Dijk 1976)
UET Ur Excavations, Texts (vgl. Gurney 1974).
VAS Vorderasiatische Schriftdenkmäler (vgl. Zimmern 1912).
VAT Museumssignatur des Vorderasiatischen Museums, Tontafeln, Berlin.

Totenklage und Osirisklage zwischen Negierung und Transzendenz

Andrea Kucharek

Die Totenklage um einen (realen) Verstorbenen und die im Tempel vollzogene Osirisklage weisen deutliche Berührungspunkte und Verwandtschaften, aber auch signifikante Differenzen auf. Beides möchte ich anhand einiger Beispiele auch in historischer Perspektive verdeutlichen. Anschließend möchte ich die Harmonisierung der das Jenseits weitgehend negierenden Vorstellungswelt der Klagen mit einer von komplexen Jenseitsvorstellungen bestimmten Totenreligion thematisieren: sowohl der privatweltlichen als auch der Osirisklage wurde eine transzendierende, „verklärende" Funktion zugeschrieben; dies galt vermutlich nicht allein für die verbalisierte, sondern auch für die unartikulierte Klage.

Schmerz, Leid und Klage finden im umfangreichen Schrifttum Ägyptens vielfältigen Ausdruck. Dieser Motivkomplex hat alleine zwei Literaturgattungen hervorgebracht, die beide unter dem Stichwort „Klagen" subsumiert werden.

Hier gibt es zum einen jene „Klage", die passend auch als „Chaosbeschreibung" bezeichnet werden kann. In diesen Texten geht es nicht um individuelles Leid, sondern um die gesellschaftliche Erfahrung des Zusammenbruchs, der Umkehrung alles Hergebrachten und des seit Menschengedenken als Weltordnung Empfundenen. Diese sogenannte „Pessimistische Literatur" wurde lange Zeit als Reflektion einer bestimmten historischen Situation gedeutet, der sogenannten Ersten Zwischenzeit, der Epoche nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches. Die neuere Forschung kommt zu dem fast einhelligen Ergebnis, dass diese Texte erst nach der erfolgten Wiedervereinigung des ägyptischen Staates, zu Beginn des Mittleren Reiches, entstanden sind, und daher als politisch-ideologische und nicht als historische Dokumente zu werten sind.[1]

Die zweite Klagegattung Ägyptens ist die Totenklage. Totenklage fand in Ägypten nicht nur im privaten Bereich statt, wenn ein Mensch starb und begraben wurde. Auch im Kult des Totengottes Osiris, dem das Schicksal

[1] Vgl. hierzu die aktuelle Zusammenfassung des Forschungsstandes bei Burkard / Thissen 2003, 119–141.



Abb. 1: Die Abholung des Leichnams und klagende Angehörige. Ganz rechts Sargträ-
(N. Kanawati / A. Hassan, The Teti Cemetery at Saqqara II. The Tomb

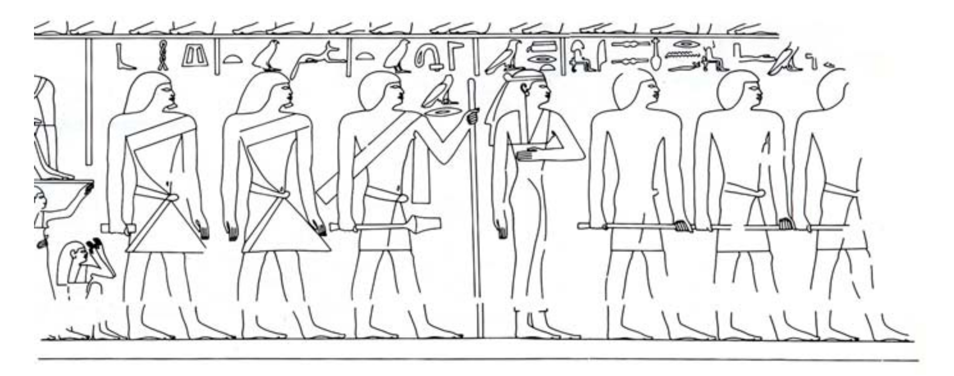
eines allzumenschlichen Todes durch Ermordung widerfuhr, besaß die Totenklage ihren Platz und ihre Funktion. Die kultischen Klagen waren festgeschriebene Ritualtexte, die zusammen mit anderen Osirisliturgien in Sammelhandschriften überliefert sind.[2] Im Unterschied dazu wurden private Totenklagen als nicht ritualgebundene Texte nur mündlich tradiert. Sie sind daher einzig in Form von Beischriften zu den Klagenden in der Grabdekoration erhalten.

Im ersten Teil dieses Aufsatzes werden Totenklage und Osirisklage anhand einiger Beispiele charakterisiert und deren Entwicklung, soweit es die Beleglage erlaubt, nachgezeichnet. Der zweite Teil beschäftigt sich dann mit dem Problem der Integration der das Jenseits weitgehend negierenden oder zumindest herabsetzenden Totenklage in ein System von komplexen Jenseitsvorstellungen.

1. Die private Totenklage

Die ältesten Quellen sowohl zur privaten wie auch zur kultischen Klage stammen aus dem Alten Reich, etwa aus der Mitte des 3. Jts. und den nachfolgenden Jahrhunderten. Aus der privaten Sphäre sind uns Klagen dieser Epoche nur als kurze Ausrufe überliefert. Bei der Abholung des Leichnams vom Sterbehaus können die zurückbleibenden Angehörigen, die sich heftigen physischen Äußerungen ihres Schmerzes hingeben, dem Verstorbenen nur kurze Rufe der Sehnsucht hinterherschicken: „Oh mein Vater, mein Herr!" oder: „Liebenswürdiger!"[3] (Abb. 1). Die Angehörigen scheinen an den Bestattungsriten und -feierlichkeiten keinen Anteil gehabt zu haben.

[2] Zu den Osirisliturgien s. Assmann 2008; Smith 2009, 61–206.
[3] So im Grab des Anchmahor in Saqqara aus der 6. Dynastie (Kanawati / Hassan 1997, Tf. 20a, 56).



ger (mit Tragstange), dahinter das Bestattungspersonal, u. a. die *djeret*-Frau.
of Ankhmahor (ACER 9). Warminster 1997, Tf. 56 Detail)

Diese waren alleinige Angelegenheit von Spezialisten wie den Vorlesepriestern und den Balsamierern. Die einzige weibliche Angehörige dieses Bestattungspersonals, die sogenannte *djeret*-Frau, wird in der Forschung fast durchgehend als Klagefrau angesprochen, tatsächlich gibt es aber keinerlei Hinweis auf eine solche Rolle. Ihre Funktion hat vielmehr im Bereich von Schutz und Opferversorgung des Verstorbenen gelegen.[4]

Klagende Personen finden wir erst im frühen Mittleren Reich, um 2000 v. Chr, in die Bestattungsriten integriert, und nunmehr gibt es auch Hinweise auf die Teilnahme der Familie am Begräbnis. So spricht ein Verstorbener selbst auf seiner Grabstele:

> „Ich bin herausgekommen aus meinem Haus,
> ich bin herabgestiegen zu meinem Grab
> bei meiner schönen Bestattung, die ich mit meiner (eigenen) Kraft(?) gemacht hatte,
> während mein Haus(halt) weinte
> und meine Stadt hinter mir war
> und meine Nachkommen den *njnj*-Gestus ausführten hinter mir; keiner von ihnen fehlte."[5]

Wie die Klage sich im Einzelnen gestaltete, ist wegen der spärlichen Quellen allerdings kaum zu rekonstruieren.

Aus der frühen 18. Dyn. stammt die älteste Darstellung von Ehefrau und Töchtern des Verstorbenen im Sarggefolge (Abb. 2).[6] Ihre kurzen, als Fra-

[4] Kucharek 2010, 587–591.

[5] Stele Kairo CG 20007 (Lange / Schäfer 1902, 6–7). Klagende sind beispielsweise abgebildet in Grab TT 366 (Werbrouck 1938, Tf. II) sowie auf dem Sargfragment Cambridge E.283a.1900 (Bourriau 1988, Nr. 75; Vassilika 1995, Nr. 15; Garstang 1901, Tf. XI).

[6] Tylor 1900, Tf. XI.

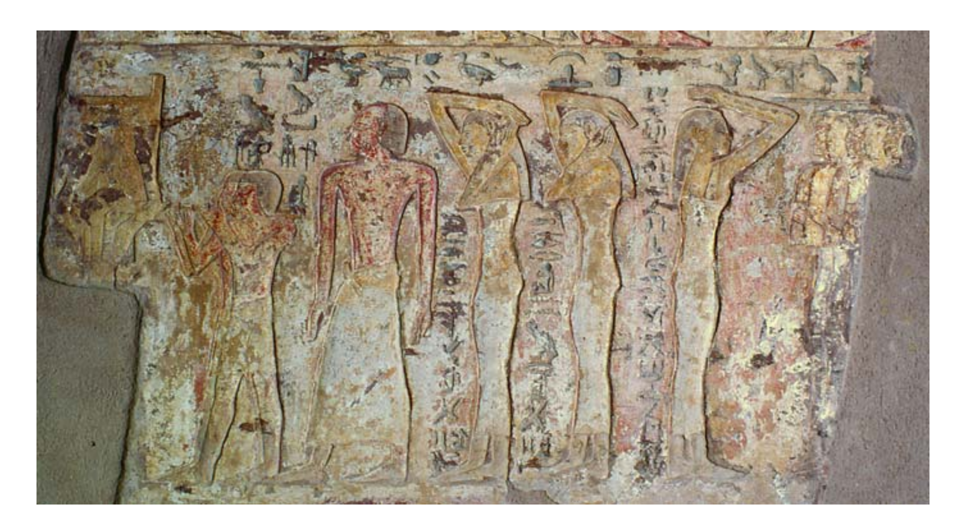


Abb. 2: Die beiden Töchter und die Witwe des Verstorbenen klagen im Sarggefolge. (Aufnahme Eva Hofmann, Heidelberg)

gen formulierten Klagen erinnern an die knappen Ausrufe des Alten Reiches.[7] Wie diese, aber doch ungleich deutlicher, spiegeln sie Sehnsucht, Ratlosigkeit und Einsamkeit der Hinterbliebenen wider. Mit ihnen ist die Totenklage der Frauen, das emotionale und potentiell unberechenbare Element, im gemessenen Ablauf der Bestattungsriten angekommen.

Aufgrund der extrem kontextabhängigen Überlieferung privater Totenklagen ist ein echter historischer Überblick kaum zu leisten. Aus dem Zeitraum der späteren 18. Dyn. und der darauf folgenden Ramessidenzeit sind die bei weitem meisten Klagen erhalten, da in jener Epoche die Grabanlagen der Elite mit ausführlichen Darstellungen der Bestattungsfeierlichkeiten dekoriert wurden. Nach der Ramessidenzeit bricht der Überlieferungsstrom zu weiten Teilen ab. Die folgenden Beispiele stammen daher sämtlich aus dem Neuen Reich.

Die artikulierte Totenklage ist allein Sache der Witwe und der Klagefrauen, also nicht des professionellen Bestattungspersonals inklusive der erwähnten *djeret*-Frauen.[8] Wichtigstes Merkmal dieser „Witwenklage" ist ihr extremer Jenseitspessimismus: Für die Witwe fällt das Totenreich weitgehend mit dem Grab zusammen, wie die folgende Klage aus dem Grab des Nefersecheru der frühen 19. Dyn. zeigt:

---

[7] Die Ehefrau ruft: „Wohin soll ich gehen ohne meinen Herrn in Ewigkeit?" Die Töchter rufen: „Wohin gehst du, mein Vater?" und „Zu wem soll ich denn gehen, mein Vater?"

[8] Vgl. Kucharek 2010, 566, 571–572.

„Das Haus derer im Westen, es ist tief und finster,
es hat kein Fenster,
kein Licht, um (es) zu erleuchten,
keinen Nordwind, um das Herz atmen zu lassen,
die Sonne geht nicht auf dort.
Sie schlafen jeglichen Tag,
wegen der Finsternis auch bei Tag.
Oh weh! Möge der Gute wohlbehalten sein,
möge man atmen!“[9]

Ein weiteres Hauptmotiv der Witwenklage ist die unüberbrückbare Distanz, die der Tod zwischen ihr und ihrem Ehegatten aufgerissen hat. Im selben Grab klagt die Witwe vor der Mumie ihres Gatten:

„Wehe! Der Gute ist verwandelt seit der Tat des Balsamierers(?);
sein Gesicht ist zu einem anderen hergerichtet,
seines ist es nicht.
‚Eine Mumie‘, so sagen sie zu ihm.“[10]

Die Witwenklage ist ganz auf den eigenen Schmerz konzentriert, der unwiderruflich entrückte Verstorbene ist Objekt ihrer Sehnsucht; eine weitergehende Perspektive kommt nicht in Betracht.

Die Klage der Männer ist ganz anders geartet.[11] Die Verlustempfindung findet bei ihnen eher selten und nur am Rande Ausdruck. Die Distanz zwischen Lebenden und Toten hingegen ist auch bei ihnen ein durchgehendes Motiv, doch ist es nunmehr ausschließlich positiv determiniert. Die Männer rufen beispielsweise:

„Zum Westen, zum Westen,
du Gelobter,
zum Westen, zum Westen!
Dein Auge wird sehen,
dein Ohr wird hören,
dein Leib wird gefüllt sein!“[12]

Der Ausruf „Zum Westen!“, an den Verstorbenen gerichtet, ist symptomatisch für die männliche Klage. Während die Witwe ihre Einsamkeit beklagt und den Gatten zurückruft, mithin den Tod negieren möchte, fördern die Männer mit ihren Rufen den Übergang ins Jenseits, das aus ihrer Perspektive keine Schrecken bereithält. Sie weisen auf die Fortdauer des „Hauses“

---

9 Im Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan aus der frühen 19. Dynastie (Osing 1992, Tf. 36).
10 Osing 1992, Tf. 37.
11 Vgl. Assmann / Kucharek 2008, 589–591, 875–878; Kucharek 2006a, 16–17; Kucharek 2005, 352–354.
12 TT 341 (20. Dynastie): Davies / Gardiner 1948, Tf. XXV.

des Verstorbenen, also seiner Familie, hin[13], ein Gesichtspunkt, der in der auf den Moment konzentrierten Witwenklage keine Rolle spielt. Man kann die jeweiligen Aussagen dahingehend generalisieren, dass die Witwenklage vorwiegend den individuellen Verlust, den Abbruch ihrer engsten Beziehung thematisiert, während die Männerklage vom Bewusstsein der Kontinuität im Diesseits wie im Jenseits getragen wird. Die Ikonographie lässt allerdings eine weitere Unterscheidung zu: ein Teil der Trauergäste, hauptsächlich wohl Kollegen des Verstorbenen, bedienen sich eines gedämpften, gemessenen, man könnte sagen höflichen Trauergestus; männliche Familienangehörige, Freunde und Personen von geringer Stellung wie die Dienerschaft hingegen reichen in der Heftigkeit ihrer Gesten mitunter an die der Frauen heran (Abb. 3).[14]

Wenn auch, wie erwähnt, nach der Ramessidenzeit Totenklagen situationsbedingt kaum mehr aufgezeichnet wurden, so bildet sich doch in der Spätzeit noch eine neue Form der Totenklage heraus, die ich als „Eigenklage“ bezeichne: sie ist in den Mund der Verstorbenen selbst gelegt, wobei diese meist auffallend jung zu Tode gekommen sind.[15] Im Grunde handelt es sich bei der Eigenklage um eine Fortschreibung der Autobiographie von jenseits des Grabes. Beklagt wird nicht nur das öde Dasein im Totenreich, sondern auch die Unerfülltheit des irdischen Lebens. So klagt das Mädchen Isisemcheb:

> „Ich wurde aus der Kindheit verdrängt,
> als die Zeit noch nicht gekommen war,
> indem ich aus meinem Haus entfernt wurde als Kleines,
> ohne (mich) daran gesättigt zu haben.
> Die Finsternis, die Abscheu des Kindes, wie nahe ist sie mir gekommen,
> als (noch) die Brust an meinem Mund war.“[16]

Ob ähnliche Totenklagen auch bei Bestattungen kleiner Kinder Verwendung fanden, ist mangels einschlägiger Quellen unbekannt. Eine Kontinuität mit den bekannten althergebrachten Klageinhalten ist dagegen beim Topos der Jenseitsbeschreibung feststellbar. So klagt die als junge Frau verstorbene Taimhotep eindringlich:

> „Der Westen, das ist das Land des Schlummers, eine lastende Finsternis,
> die Wohnstatt derer, die dort sind (der Toten).

---

13 „Zum Westen, zum Westen … Dein Haus wird dauern in Memphis, der Stätte des Vaters deiner Väter“ (Grab des Maia in Saqqara, späte 18./frühe 19. Dynastie; Assmann / Kucharek 2008, 589).

14 Diesen Personen sind vergleichsweise selten und dann fast stets sehr kurze Klagen beigeschrieben, so etwa: „Mein Vater ist kalt(?)!“ (TT 341; Davies / Gardiner 1948, Tf. XXV) oder „Komm zu mir, mein Vater!“ (TT 54; Polz 1997, Farbtf. 2, Tf. 17).

15 Assmann / Kucharek 2008, 592–595, 878–882.

16 Assmann / Kucharek 2008, 592, 879; Jansen-Winkeln 1993, 41–47.



Abb. 3: Im oberen Register dieser Stele klagen männliche und weibliche Angehörige an Mumien, an denen vor der Bestattung das Mundöffnungsritual vollzogen wird. (British Museum Collection Database (Stele BM 305))

Schlafen ist ihre Beschäftigung,
sie erwachen nicht, um ihre Geschwister zu sehen,
sie sehen nicht ihre Väter noch ihre Mütter,
ihre Herzen entbehren ihre Ehefrauen und ihre Kinder.“[17]

Der Zustand des Todes ist aus Sicht der Klagenden ein Zustand umfassenden und unbegehbaren Mangels: er zeichnet sich aus durch Einsamkeit, Schweigen und Handlungsunfähigkeit und bildet damit den Gegenpol zur Idealvorstellung eines erfüllten Lebens. Diese Dichotomie wird in einigen Klagen des Neuen Reiches ganz explizit ausgesprochen:

„Weh um dich, du Meiner,
der die Trunkenheit liebte, ist (jetzt) im Land ohne Wasser,
der Herr vieler Speicher,
er eilt dahin,
indem er vorbeizieht an der Gerste.“

„Weh um dich, der viele Menschen um sich hatte,
(nun) geht er vorbei an allen seinen Verwandten,
er ist zum Land der Ewigkeit und Finsternis geeilt,
in dem es kein Licht gibt.“[18]

Hierbei handelt es sich um eine Sprechsitte, die mit dem sogenannten Einst-Jetzt-Schema arbeitet, das auch für die eingangs kurz geschilderten Chaosbeschreibungen charakteristisch ist.[19] Im harten Kontrast von Einst und Jetzt, gleichgesetzt mit Vertraut und Fremd, Gut und Schlecht offenbart sich das ganze Elend der Vergänglichkeit des Lebens und der tiefen Furcht vor dem Unbekannten jenseits der Todesschwelle. Vor dem Hintergrund all der Zuversicht des offiziellen Totenglaubens tritt diese Stimme der Ungewissheit und der Angst umso schärfer hervor.

2. Die Osirisklage

Alle beschriebenen Klageinhalte und -formen findet man in der Osirisklage wieder, wobei die männliche Klage hier allerdings keine Rolle spielt. Die Ehefrau des Osiris, Isis, tritt hier in die Rolle der klagenden Witwe ein. An ihre Seite tritt zudem ihre Schwester Nephthys. Diese, obwohl Gattin des Osirismörders Seth, hat sich auf die Seite des Rechts gestellt und kann als eine Art Nebenwitwe des Osiris gelten. Isis und Nephthys klagen also als Witwen um Osiris, und so überrascht es nicht weiter, in ihren Reden oder Gesängen mit Sehnsucht und Einsamkeit genau jene Elemente wiederzu-

[17] Assmann / Kucharek 2008, 594–595, 881–882.
[18] Grab des Mose, Saqqara (19. Dynastie): Gaballa 1977, Tf. XXXIV, XXXV.
[19] Seibert 1967, 20–24; Schenkel 1984, 51–61.

finden, die wir bereits aus dem privaten funerären Bereich kennen. Für das Alte Reich wissen wir lediglich aus den Pyramidentexten, dass das Konzept einer Klage von Isis und Nephthys um Osiris existierte, ohne dass entsprechende Rezitationstexte erhalten wären. Aus dem Vorhandenen ist aber klar ersichtlich, dass die Klage weder die einzige noch die zentrale Handlung der beiden Göttinnen ist. Ihre primäre Aufgabe ist das Suchen, Finden, Bergen und Beleben. Sie erscheinen in dieser Rolle in der Gestalt eines Falken und einer Seeschwalbe.[20] Falke und Seeschwalbe als beutegreifende Vögel zu Lande und zu Wasser symbolisieren perfekt die Handlungen des Suchens und Findens, und genau an der Nahtstelle von Wasser und Land, am Nilufer bei Nedit, haben Isis und Nephthys den ermordeten Osiris dann auch gefunden. Ein Pyramidentextspruch fasst diese Episode klar und knapp zusammen:

> „Isis kommt, Nephthys kommt;
> eine von ihnen von Westen, eine von ihnen von Osten,
> eine von ihnen als Seeschwalbe, eine von ihnen als Falke.
> Sie haben Osiris gefunden,
> nachdem sein Bruder Seth ihn zu Boden geworfen hatte in Nedit.“[21]

Die beiden beklagen und beweinen Osiris auch, doch scheint dies vor allem ihrer Witwenrolle geschuldet zu sein. Ihre wesentlichen Aufgaben liegen im Schutz des Osirisleichnams, seiner Wiederbelebung und der Zeugung des Horus, des Nachfolgers und Rächers des Osiris.

Erstmals in den Sargtexten des Mittleren Reiches gibt es Spruchsequenzen, die zweifelsfrei als Klagen der beiden Göttinnen zu identifizieren sind. Da heißt es beispielsweise:

> „Ach, ach, ach, ach, mein Gatte, der mein Bruder ist,
> der in der Nekropole herrscht, ohne dass ich bei ihm bin!
> Eilt zu mir, Oberste (Frauen) der Balsamierungshalle,
> die ihr kranken Herzens seid wegen eurer Gatten!
> Kommt bitte, damit wir weinen um diesen Osiris, bis er sich von uns entfernt!
> Steh auf, steh auf bei Sonnenaufgang!
> Du bist ein Mumienedler, (aber) du bist fern von deinem Haus!“[22]

Wie in der privaten Witwenklage wird hier das Motiv der unüberbrückbaren Distanz angeschlagen. Was hingegen zwangsläufig fehlt, ist die Leugnung oder Herabsetzung des Jenseits: Osiris wird ja nach seiner Bestattung Herrscher der Unterwelt werden. Das spielt aber für Isis, wie wir

---

[20] Kucharek 2008.
[21] PT 532 = Pyr. §1255c–1256b (Sethe 1910, 210).
[22] CT 53 = I.242c–243b (de Buck 1935, 242–243).

der zitierten Passage entnehmen können, keine Rolle: Die Tatsache seiner Unerreichbarkeit wiegt jeglichen Statusgewinn im Jenseits auf.[23]

Wie schon in den Pyramidentexten sind die Klagen der Sargtexte eng mit dem Schutz des Leichnams verbunden. Hier entwickelt sich eine Sonderform der kultischen Klage, die ich „Schutzklage“ nenne. So ruft Isis in einem weiteren Spruch:

„Lege ich meine Arme auf mich wegen dieses Gottes, des Herrn der Götter?
Ich wehklage, ich schreie in der Balsamierungshalle
wegen dieses Bösen, der eintritt.
Er hat Verwandlungen gemacht gegen diesen Gott,
um die Götter in der Reinigungshalle in Furcht zu versetzen.
Weiche zurück, du, in die Finsternis!
Du wirst eine Reinigungshalle angreifen, die (gut) bewacht ist!“[24]

Chronologisch folgt auf die Klagen der Sargtexte ein langer Hiatus in der Überlieferung, der erst mit der beginnenden Ptolemäerzeit ein Ende findet.[25] Die Klagelieder von Isis und Nephthys, die auf Papyri der Griechisch-Römischen Zeit überliefert sind, übertreffen an Länge und Elaboriertheit alles vorher Dagewesene bei weitem, stehen aber inhaltlich klar in der Tradition der älteren Rituale. An einigen von ihnen lassen sich die Mechanismen der Osirisklage besonders deutlich ablesen. Am Anfang steht die Witwenklage, wie wir sie ähnlich auch aus dem privaten Bereich kennen. Sie ist aus der Sprechsituation heraus zu verstehen – die Witwe an der Bahre des verstorbenen Gatten – besitzt aber auch weitreichendere Funktionen, auf die ich in Kürze zu sprechen komme. Als Beispiel sei eine Passage aus der 1. Stanze der sogenannten ‘Lamentations of Isis and Nephthys’[26] zitiert:

„Oh, schöner Jüngling,
komm zu deinem Haus!
So lange, so lange habe ich dich nicht gesehen!
Mein Herz fragt nach dir,

---

[23] Vgl. die Inschrift auf der Statue einer Frau aus der 22. Dynastie (Kairo CG 42206, Jansen-Winkeln 1985, 26–27, 441), die als Rede an ihren Ehemann formuliert ist:
„Lass uns hier beisammen bleiben,
ohne dass ein Gott uns trennt.
So wahr du für mich lebst, ich trenne mich nicht von dir. …
Lass uns nicht in das Land der Ewigkeit gehen,
damit unser Name nicht vergessen werde.
Einen Augenblick die Strahlen der Sonne zu sehen
ist besser als die Ewigkeit als Herrscher des Totenreiches.“

[24] CT 52 = I.239e–240c.

[25] Zur Problematik des Klageliedes Spruch 172 des Totenbuches vgl. Kucharek 2010, 25–29.

[26] Faulkner 1935–1938; Smith 2009, 124–134.

meine Augen suchen nach dir,
ich suche dich, um dich zu sehen.“[27]

„Ich rufe nach dir unter Tränen bis zur Höhe des Himmels,
ohne dass du meine Stimme hörst,
obwohl ich deine geliebte Schwester war auf Erden.“[28]

Diese von der Verlusterfahrung geprägte Rede entspricht ziemlich genau der privatweltlichen Witwenklage und man darf annehmen, dass die Verfasser der Osirisklagen sich aus deren Fundus bedienten. Anders als bei der innerhalb eines engen thematischen Radius operierenden privaten Witwenklage bildet diese in der Osirisklage jedoch lediglich den Ausgangspunkt bzw. den situativen Rahmen eines komplexen Rituals. Den nächsten Schritt im Ritual bildet die bereits erwähnte „Schutzklage“, bei der die Osirisklage an der Bahre in der Balsamierungshalle mit dem Schutz des hilflosen Gottesleibes verknüpft ist. So heißt es in den ‘Lamentations of Isis and Nephthys’:

„Deine beiden Schwestern sind an deiner Seite als Schutz deiner Bahre
und rufen nach dir unter Tränen:
‚Wende dich um auf deiner Bahre,
damit du die Schönen siehst!
Sprich zu uns, Herrscher, unser Herr,
damit du allen Kummer vertreibst, der in unseren Herzen ist!‘“[29]

Anders als die Witwenklage geht die Schutzklage von einer zumindest potentiellen Handlungsfähigkeit des Osiris aus und tritt damit in einen transzendenten Raum ein, in dem eine Kommunikation mit dem Verstorbenen stattfindet. Die Wiederbelebung, in der zitierten Passage in das Bild vom Umwenden auf der Bahre gefasst, ist eine besonders kritische Phase im Verlauf des mythisch-kultischen Geschehens, in der der hilflose Leib auf der Bahre des konzentrierten Schutzes bedarf, und daher ist die Phraseologie der Wiedererweckung in besonderem Maße mit der des Schutzes durchsetzt. Schutz aber ist in der ägyptischen Religion nicht nur im Osiriskult oft Frauensache, so dass hier zwei spezifisch weibliche Charakteristika miteinander verschmelzen.

Die Bahre des Osiris ist das Zentrum des Rituals und die Schnittstelle zwischen Tod und neuem Leben. Der Leichnam des Osiris wird hier zusammengefügt und einbalsamiert, sein Mörder Seth und dessen Bande, die ihr Verbrechen zu vollenden suchen, werden abgewehrt und vernichtet und Isis zeugt hier mit Osiris den Thronfolger Horus. Das bereits geschehene

[27] Lamentations, 2,3–5.
[28] Lamentations, 2,11–13.
[29] Lamentations, 3,3–7.

Verbrechen wird somit geheilt und gegen den Übeltäter gewendet, und die Abwendung künftigen Übels wird durch die Sicherung der Nachfolge gewährleistet.

Witwen- und Schutzklage konstituieren diejenigen Bestandteile der Osirisklagen, die zumindest Elemente der Totenklage enthalten und die gewöhnlich unmittelbar in der Balsamierungshalle situiert sind. Die Geschehnisse dort sind Bedingung und Ausgangspunkt für zwei grundlegende Mythen von Staat und Kult Ägyptens, und beide werden in den Osirisklagen ausführlich abgehandelt. Es geht dabei nicht um das weitere Schicksal des Osiris als Herrscher der Unterwelt;[30] vielmehr geht es um die Ordnung der Dinge im Diesseits. Der erste der beiden Themenkreise handelt von den Formen der fortgesetzten irdischen Präsenz des Osiris in seinen Heiligtümern nach seinem Übergang ins Jenseits, der zweite vom Erbe seines irdischen Königtums durch seinen Sohn Horus. Dieses Thema ist dann wiederum aufs engste verknüpft mit Einsetzung und Erhalt des Opferkultes für seinen Vater Osiris. Diese Ordnung wurde durch die Handlungen von Isis (und Nephthys) für den ermordeten Osiris erst ermöglicht, weswegen Isis treffend beschrieben werden kann als diejenige,

> „die ihren Bruder beschützte,
> die, die gegen ihn rebellierten, niederwarf,
> die ihren Sohn Horus auf den Thron seines Vaters setzte.“[31]

Die Bezeichnung „Klagelieder“ für diese osirianischen Rituale ist im übrigen modern und findet in den Originaltiteln kein Pendant. Diese heben, generell gesprochen, nicht auf den Inhalt, sondern auf die Funktion und die Protagonisten ab. Letztere sind natürlich Isis und Nephthys bzw. deren kultweltliche Stellvertreter. Die für den modernen Leser so auffälligen und sozusagen genrebildenden Klagepassagen stellten für die Ägypter hingegen kein Alleinstellungsmerkmal dar. Wie die anderen Osirisliturgien derselben Epoche wurden die Klagelieder schlicht als ‚Verklärungen‘, ägyptisch *sachu*, bezeichnet. Damit komme ich zum zweiten Teil dieses Aufsatzes.

3. Negierung und Transzendenz

‚Verklärungen‘, *sachu*, heißen Kultrezitationen, die seit den Pyramidentexten und bis in späteste Zeit belegt sind. Sie wurden zum einen dort vollzogen, wo der Verstorbene auf Erden eine Wandlung durchmachte, in der

---

30 Mit einer Ausnahme: das Ritual *Das Große Dekret* begleitet die Fahrt des Osiris in die Unterwelt und verkündet ihn deren Bewohnern als Herrscher, vgl. Kucharek 2010, 535–542.

31 Ptolemäerzeitliche Stele (Chicago Field Museum 31677; Allen 1936, 69–70, Tf. XXXVIII).

Balsamierungshalle, worin sein Leichnam dem Verfall entzogen und seiner neuen, dauerhaften Mumiengestalt zugeführt wurde. Die Rezitation von Verklärungen fand aber auch am Grab statt, wo diese Mumie ihre ebenso dauerhaft gedachte Ruhestätte fand. Dem jeweiligen Aufführungsrahmen entsprechend kreisten die Verklärungen im ersten Fall um den Schutz des Leichnams und die Wiederherstellung seiner leiblichen Integrität, im zweiten Fall um den Opferkult am Grab. Ihre Wirkung bestand darin, „einen Verstorbenen in den Zustand eines aus dem Jenseits heraus wirkungskräftigen Macht- und Geistwesens zu versetzen … und in der Verborgenheit seines jenseitigen Zustands zu erreichen …“.[32]

Verklärungen sind Rezitationen, die dem Gegenüber zu einem ersehnten Zustand verhelfen sollen. Der Sprecher spielt dabei eine so untergeordnete Rolle, dass er meist anonym bleibt.[33] In den Osirisklagen hingegen ist die trauernde Witwe Isis, in deren Rolle der Sprecher bzw. die Sprecherin eintritt, unmittelbare Beteiligte am Geschehen. Nur ihr als Witwe ist es möglich, Osiris allein kraft ihrer emotionalen Bindung zu verklären. Wenn auch die Osirisklagen als Kultritualtexte einer wörtlichen Fixierung bedurften, scheint mir doch, als sei die Liebe der Isis zu Osiris, die ihren Ausdruck in Weinen und Klage findet, das entscheidende verklärende Moment. Diese Deutung beruht auf einigen Textstellen der Klagelieder selbst; da heißt es beispielsweise:

> „Lasst uns schreien, um die Kehle zu lösen.
> Weint, weint, lasst uns um ihn weinen!
> Verklären wir ihn mit unserer Trauer!“[34]

Erste Andeutungen einer transzendierenden Funktion von Weinen und Klagen zumindest im Osiriskult gibt es bereits in den Pyramidentexten,[35] doch erst auf privaten Särgen des beginnenden Mittleren Reiches finden sich klarere Aussagen, wonach Isis und Nephthys den Verstorbenen „beweinen und verklären“ (dies als Variante zur Formulierung „beweinen und beklagen“)[36]. Dass auch realweltliche Klagefrauen nicht allein dem Schmerz um den Verlust Ausdruck gaben, sondern mit ihren Klagen in der Lage waren, zu dem Verstorbenen durchzudringen, geht vor allem aus einem mehrfach überlieferten Spruch der Ramessidenzeit hervor; hier wünscht sich der Verstorbene:

---

32 Assmann 2002, 23.
33 Assmann 1996, 323–328; ders. 2002, 31; ders. 2005, 18–25; ders. 2001, 339–348.
34 Junker 1910, 112 V. 151–153.
35 In PT 670 (Assmann 2002, 427–428; Assmann / Kucharek 2008, 83–86) werden die klagenden Isis und Nephthys als „die beiden *ach*-Mächtigen“ bezeichnet., d. h., sie können durch ihre Klage eine verklärende Wirkung ausüben.
36 Einige Beispiele bei Münster 1968, 50.

„Möge man mir ein großes Opfer bereiten am Eingang meines Grabes.
Dann werden die untadeligen Verklärten herauskommen auf das Geschrei der Klagenden,
um die Opferbrote des Wennefer zu empfangen am Tag des Begräbnisses.“[37]

Das hier mit „Geschrei“ übersetzte Wort trägt kein Element der Verbalisierung in sich; es bedurfte keiner Ritualsprüche, um den Verstorbenen aus dem Totenreich herbeizuholen, es reichte die Stimme der Trauer. Was aus diesen Zeilen ebenfalls deutlich hervorgeht, ist die Verknüpfung von Klage und Opfer, die sich bereits seit dem Alten Reich verfolgen lässt. Sie findet sich auch in einem ebenfalls der Ramessidenzeit entstammenden Spruch, der ganz explizit als Verklärung bezeichnet ist und der den Klagefrauen am Grab in den Mund gelegt ist:

„Für deinen Ka, für deinen Ba, für deinen Leib,
Thotemheb, gerechtfertigt,
mögest du Opfer und Speisen empfangen
und Opferkuchen, die aus der Gegenwart (Gottes) hervorkommen,
mögest du Wasser trinken an der Schöpfstelle des Flusses
zur Zufriedenheit deines Herzens, Osiris(?) Thotemheb.“[38]

Dieser Spruch enthält keines der klassischen Motive der Totenklage, er spiegelt daher ausschließlich die Ausdeutungsebene der Klage als Ruf zum Opfer wider. Wann genau sich diese Auffassung durchgesetzt hat, ist unklar, die Wurzeln reichen womöglich bis ins Alte Reich zurück. Die Klage der Witwe, die ausschließlich um Einsamkeit, Verlassenheit und Sehnsucht kreist, die vorherrschenden Empfindungen der Trauer,[39] blendet die orthodoxe Vorstellung von Opfer und Gebet zum Wohl des Verstorbenen vollkommen aus. Damit unterscheidet sich die Witwenklage von allen anderen Begräbnishandlungen, die allesamt die Förderung des nachtodlichen Schicksals bezwecken. Trauer und Klage sind als unwillkürliche Reaktion auf eine persönliche Verlusterfahrung zunächst einmal in keiner Weise sinnvoll mit dem Wohlergehen des Verstorbenen in Zusammenhang zu bringen. Die Deutung als verklärender Ruf zum Opfer entsprang daher vermutlich dem Bedürfnis nach einer sinnstiftenden Einbindung der Klage in die Totenreligion.

Es sei aber nicht verschwiegen, dass auch in Ägypten durchaus Zweifel an Sinn und Zweck dieser Totenreligion gehegt wurden, wenn auch diese Zweifel nie als Selbstzweck formuliert wurden. In der Witwenklage dienten sie dem Ausdruck der Verzweiflung über den erlittenen Verlust und wur-

---

[37] Assmann 2005, 515–516.

[38] Seyfried 1995, 65; die Deutung der Sprechsituation folgt Assmann 2005, 540.

[39] Vgl. hierzu Bowlby 1998, 85–93, 102–103 sowie zur Universalität der Trauerempfindung ebd. 126–136. Zu einer Anwendung moderner Trauertheorien s. die Fallstudie Shih 1997.

den dort durch ihre Einbindung in die Funeralien und ihre Ausdeutung als Verklärungen des Toten neutralisiert. Zweifel vor allem an der Wirksamkeit und Dauer von Totendienst und Grabbau wurden darüber hinaus in Harfnerliedern und Weisheitslehren formuliert.[40] Innerhalb dieser nichtfunerären Kontexte dienten sie als begründender Kontrast bei der Aufforderung, das Leben und seine Feste zu genießen bzw. der Werbung für den Beamtenberuf. In beiden Fällen steht dahinter die Erfahrung des Vergessens. Man soll Feste feiern und das Leben ausschöpfen, denn zum einen ist, wie es heißt, „noch keiner von dort (aus dem Jenseits) zurückgekehrt", zum anderen kann man sich eines dauerhaften Opferdienstes am Grab alles andere als gewiss sein; man ist bald vergessen. Gewissheit bieten einzig das Dasein auf Erden und seine sicheren Freuden. Als Begründung für das Ergreifen des Schreiberberufes dient die Kritik am Totenkult, weil einzig der gebildete, schreibende Mensch sich einen Namen schaffen könne, der die Generationen überdauere, unabhängig von Graberhaltung und dienstwilliger Nachkommenschaft. Medium dieses Eingangs ins allgemeine Gedächtnis ist die Weisheitslehre, das „Buch", und so heißt es in einem entsprechenden Text von den lang verstorbenen Verfassern solcher Lehren:

> „Ihre Totenpriester sind fort,
> ihre Grabsteine mit Erde bedeckt,
> ihre Gräber vergessen.
> Trotzdem wird ihr Name ausgesprochen wegen der Bücher,
> die sie verfasst haben, als sie noch am Leben waren."[41]

Auch die Ausdeutung der Klageschreie als Ruf zum Opferempfang entging nicht der Kritik, wie aus einem Harfnerlied hervorgeht:

> „Folge deinem Herzen und deinem Glück […],
> bis jener Tag der (Klage)schreie zu dir kommt.
> Aber der Müdherzige hört ihre Schreie nicht,
> und ihre Klagen retten das Herz eines Menschen nicht aus der Unterwelt."[42]

Hier wird nicht allein die transzendierende Ausdeutung der Klage bezweifelt; diese selbst als Ausdruck untröstlichen Verlusts, der nicht in feste rituelle Formen gefasst war, wird herausgegriffen und steht für die gesamten Begräbnishandlungen und deren letztendliche Vergeblichkeit. Aus dem „Tag des Begräbnisses" ist hier der „Tag der Klageschreie" geworden, die nichts bewirken.

Letztendlich haben diese an ihre jeweiligen Topoi gebundenen Ressentiments über ihre jeweilige Sphäre hinaus offensichtlich keine Auswirkungen

---

[40] Kucharek 2006b.
[41] pChester-Beatty IV (Gardiner 1935, Tf. 18).
[42] Aus dem Antef-Harfnerlied (vgl. Assmann 2001, 195–196).

gezeitigt. In der Griechisch-Römischen Zeit ist dann die Klage sogar nicht mehr allein Medium der Opferhandlung, Klagen und Weinen besitzen nunmehr sogar selbst den Status eines Opfers, das den Verstorbenen sättigt und belebt:

> „Mögest du dich sättigen an der Trauer der Klagefrau,
> möge dein Ba leben vom Gesang der Klagenden.“[43]

Ich komme zum Schluss. Die realweltliche wie die kultische Totenklage haben in Ägypten vielfältige Ausprägungen erfahren. Anhand der ebenfalls umfangreichen bildlichen Quellen sind wir auch über die physischen Manifestationen der Trauer gut unterrichtet. Aus alledem ergibt sich das Bild einer auf hohem demonstrativem Niveau normierten Trauerkultur. Die Klage ist weitgehend Sache der Frauen, ohne auf diese beschränkt zu bleiben. Für das Maß der Intensität an Trauergebaren und Klage ist nicht allein das Geschlecht ausschlaggebend, sondern in hohem Maße auch das affektive Band zwischen Trauernden und Verstorbenem, das sich vor allem in Verwandtschaft und Zugehörigkeit zum Haushalt manifestiert. Dies gilt insbesondere für die Witwe, sei es im realweltlichen Bestattungszug oder in Gestalt der Isis im Osiriskult. Die ursprünglich allein dem Ausdruck des Schmerzes und der Ohnmacht gegenüber der Tatsache des endgültigen Verlustes dienende Klage wurde spätestens im Neuen Reich, vermutlich aber schon deutlich früher, in die Funeralien eingebunden und mit einer transzendierenden, verklärenden Funktion versehen. Aus der machtlosen Klage wurde ein Medium des beschützenden und versorgenden Beistandes. In welcher Richtung hier Beeinflussungen zwischen Totenklage und Osirisklage stattgefunden haben, ist noch nicht erforscht, es steht aber zu vermuten, dass die von vornherein als transzendierende Macht angelegte Osirisklage nicht ohne Auswirkung auf das realweltliche Geschehen geblieben ist. Nur am Rande sei hier angemerkt, dass die im privaten Bestattungsritus vom Alten Reich an vertretene *djeret*-Frau bereits in derselben Epoche auch in Gestalt des eingangs erwähnten Turmfalken eine entscheidende Rolle bei Schutz und Einbalsamierung des Osirisleichnams spielt.[44]

LITERATURVERZEICHNIS

Allen, T. G. 1936, *Egyptian Stelae in Field Museum of Natural History. Field Museum of Natural History* (Anthropological Series XXIV/1). Chicago.

---

[43] Aus dem *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* (pLeiden T 32, V,17; Herbin 1994, 61, 206).

[44] Kucharek 2008, 57–61.

Assmann, J. 1996, „Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten“, in: A. Loprieno (Hg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Probleme der Ägyptologie 10). Leiden, 313–334.
— 2001, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München.
— 2002, *Altägyptische Totenliturgien I: Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*. Heidelberg.
— 2005, *Altägyptische Totenliturgien II. Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches*. Heidelberg.
— 2008, *Altägyptische Totenliturgien III. Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit*. Heidelberg.
Assmann, J. / Kucharek, A. 2008, *Ägyptische Religion. Totenliteratur*. Frankfurt.
Bourriau, J. 1988, *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom. Exhibition organized by the Fitzwilliam Museum Cambridge, 19 April to 26 June, Liverpool, 18 July to 4 September*. Cambridge.
Bowlby, J. 1998, *Attachment and Loss 3: Loss. Sadness and Depression*. London.
de Buck, A. 1935, *The Egyptian Coffin Texts I* (The University of Chicago Oriental Institute Publications 34). Chicago.
Burkard, G. / Thissen, H. J. 2003, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I. Altes und Mittleres Reich. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 1*. Münster.
Davies, N. de G. / Gardiner, A. H. 1948, *Seven Private Tombs at Kurnah* (Mond Excavations at Thebes 2). London.
Faulkner, R. O. 1935–1938, “The Lamentations of Isis and Nephthys”, in: P. Jouguet (Hg.), *Mélanges Maspero* (Mémoires de l’Institut Français d’Archéologie Orientale 66/1). Kairo, 337–348.
Gaballa, G. A. 1977, *The Memphite Tomb-Chapel of Mose*. Warminster.
Gardiner, A. H. 1935, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series. Chester Beatty Gift.* London.
Garstang, J. 1901, *El Arabah* (Egyptian Research Account 6). London.
Herbin, F.-R. 1994, *Le Livre de parcourir l’éternité* (Orientalia Lovaniensia Analecta 58). Löwen.
Jansen-Winkeln, K. 1985, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie. 2 Bde.* (Ägypten und Altes Testament 8). Wiesbaden.
— 1993, „Zwei Jenseitsklagen“, *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 17, 41–47.
Junker, H. 1910, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae* (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften Wien 54). Wien.
Kanawati, N. / Hassan, A. 1997, *The Teti Cemetery at Saqqara II. The Tomb of Ankhmahor* (Australian Centre for Egyptology Report 9). Warminster.
Kucharek, A. 2005, „70 Tage – Trauerphasen und Trauerriten in Ägypten“, in: J. Assmann et al. (Hg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich.* Göttingen, 342–358.
— 2006a, „Wohltuende Tränen. Zur Funktion des Weinens in der altägyptischen Totenklage“, in: C. Ambos et al. (Hg.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*. Darmstadt, 15–21.
— 2006b, „Es gibt keine Wiederkehr …“, in: C. Ambos et al. (Hg.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute.* Darmstadt, 239–246.

— 2008, „Isis und Nephthys als ḏrt-Vögel“, *Göttinger Miszellen* 218, 57–61.
— 2010, *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit* (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 22). Heidelberg.
Lange, H. O. / Schäfer, H. 1902, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Cairo I*. Berlin.
Münster, M. 1968, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (Münchner Ägyptologische Studien 11). Berlin.
Osing, J. 1992, *Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan* (Archäologische Veröffentlichungen 88). Mainz.
Polz, D. 1997, *Das Grab des Hui und des Kel. Theben Nr. 54* (Archäologische Veröffentlichungen 74). Mainz.
Schenkel, W. 1984, „Sonst-Jetzt. Variationen eines literarischen Formelements“, *Welt des Orients* 15, 51–61.
Seibert, P. 1967, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur* (Ägyptologische Abhandlungen 17). Wiesbaden.
Sethe, K. 1910, *Die altägyptischen Pyramidentexte II*. Leipzig.
Seyfried, K.-J. 1995, *Das Grab des Djehutiemhab (TT 194)* (THEBEN VII). Mainz.
Shih, S.-Y. 2000, “Death in Deir el-Medina: A Psychological Assessment”, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 27, 1997 (2000), 62–78.
Smith, M. 2009, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt.* Oxford.
Tylor, J. J. 1900, *The Tomb of Renni*. London.
Vassilika, E. 1995, *Egyptian Art* (Fitzwilliam Museum Handbooks). Cambridge.
Werbrouck, M. 1938, *Les pleureuses dans l’Égypte ancienne*. Brüssel.

Motive und Funktionen der Göttinnenklagen im Frühen Mesopotamien[1]

Anne Löhnert

Ein bemerkenswertes Charakteristikum mesopotamischer Klagelieder ist das immer wiederkehrende Motiv der klagenden Göttin. Diese beweint den Verlust ihres Ehegatten, ihres Kindes und ihrer Habe, aber auch die Zerstörung ihrer Städte und Heiligtümer oder die Verletzung ihrer eigenen körperlichen Unversehrtheit durch einen Feind. Zumeist richten sich ihre Klagen an den Gott Enlil, der als Verursacher des unglücklichen Zustandes gilt. Einige Male jedoch erweist sich die Klage als ‚unbegründet', da eine Katastrophe gar nicht eingetreten ist. Da Klagelieder im Kult gebraucht und von einem speziellen Priester zu bestimmten kultischen Anlässen vorgetragen wurden, soll den Fragen nachgegangen werden, welche Funktionen der Göttin als Klagende zukommen und welche Ziele die Klagen der Göttin auf inhaltlicher, kultpraktischer und damit gesellschaftsrelevanter Ebene verfolgen.

1. Klagen in Mesopotamien

In einer der frühesten literarischen Inschriften in sumerischer Sprache beklagt der südmesopotamische König IriKAgina die Zerstörung von 21 Heiligtümern und die Schändung dreier Götterstatuen durch seinen Feind Lugalzagesi. Die schmählichen Handlungen des Feindes überantwortet er der Rechtsprechung der Götter (Steible 1982, Ukg. 16; Frayne, RIME 1, 9.9.5.). Die Plünderungen werden in jeweils ähnlicher Weise geschildert, zum Beispiel Kolumne iii 13-iv 4: „An den Tempel der Göttin Ĝatumdu hat er Feuer gelegt! Sein Edelmetall und Silber hat er zusammengerafft! Seine Bildnisse zerstörte er!" Mit dieser Inschrift aus dem 24. Jh. v. Chr. wird – auf den konkreten Fall einer kriegerischen Invasion bezogen – die Abwesenheit der Götter in den mesopotamischen Kulturen erstmals angesprochen. Denn der Feind beraubt die Götter ihrer Heimatstätten, in denen sie leben, und mit der Entweihung der Götterstatuen zerstört er die mächti-

[1] Wenn nicht anders angegeben, werden Texte zitiert, die im Wesentlichen in die altbabylonische Zeit (ca. 2000–1600 v. Chr.) datieren und entweder Abschriften früherer Texte oder in dieser Periode neugeschaffene Kompositionen darstellen.

gen Götter, die in Form der Götterstatuen auf Erden leben.[2] Was auf realer Ebene die Entführung der Götterstatuen und ihrer und der Tempel Zerstörung[3] bedeutet, wurde aus theologischer Perspektive mit dem freiwilligen Weggang der Götter erklärt.

So wurden im Laufe der folgenden zwei Jahrtausende die göttliche Abwesenheit und die daraus resultierenden Konsequenzen auf sehr vielfältige Weise verarbeitet. Einerseits wurden die Götter in Hymnen, Gebeten oder Beschwörungen gepriesen, andererseits wurden ihr unvorhersehbares Gemüt und Handeln immer wieder in Hunderten von Klagen hervorgehoben.

Klagen erscheinen in literarischen Texten, vornehmlich in Texten, die modern als ‚Klagelieder' bezeichnet werden. Daneben wurden Klagen in Mythen, Gebeten, Hymnen und selten in Königsinschriften verarbeitet.[4] Primäres Anliegen von Klagen war es, persönliches oder gemeinschaftliches Leid zu verhindern bzw. das Geschehene zu bewältigen. Dabei stellt das Leid kein simples Ärgernis, sondern eine existentielle Bedrohung dar. Denn nach mesopotamischem Verständnis fußten Erfolg, Glück und psychisches und physisches Wohlergehen, Triumphe im Krieg, wirtschaftliches Gedeihen und generell die Wahrung der gesellschaftlichen und sozialen Ordnung auf dem Beistand der Götter.[5]

---

2 Zu dem göttlichen Wesen von Kultobjekten s. Selz 1997. Götterstatuen wurden im 1. Jt. v. Chr. mit Ritualen der „Mundöffnung" zum Leben erweckt, s. Walker / Dick 1999, 2001 und Berlejung 1998.

3 Die Zerstörung erfolgte nicht immer innerhalb kriegerischer Auseinandersetzungen; s. dazu unten.

4 Im Folgenden werden ‚Städteklagen' und ‚kultische Klagelieder' besprochen. Beide Genres weisen den Gebrauch von Emesal („feine Sprache") auf, dem von Frauen verwendeten sumerischen Soziolekt in literarischen Texten. In Städteklagen ist Emesal auf die direkte Rede der Frauen beschränkt, in den kultischen Klageliedern wird er auch unabhängig davon gebraucht. Die Texte wurden wohl vom g a l a/*kalû* (Klagesänger) gesungen, allerdings finden sich im Gegensatz zu den Städteklagen in den kultischen Klageliedern keine historischen Verankerungen. Städteklagen verarbeiten geschehenes Unglück, das der königlichen Programmatik der Isin-I-Herrscher (ca. 2000–1830 v. Chr.) diente, womit ihre Relevanz zeitlich begrenzt war. Kultische Klagelieder erfüllten allgemeine prophylaktische Zwecke, sie wurden anlässlich bestimmter, als potentiell gefährlich erachteter Anlässe vorgetragen und fanden z. T. Eingang in den täglichen Kult. Wohl auch deshalb erfuhren die Städteklagen eine vergleichsweise kurze Tradierung von 400 Jahren (ca. 2000–1600 v. Chr.) und wurden recht schnell auf die Verwendung im Schulbetrieb beschränkt (Tinney 1996, 37, 52). Kultische Klagelieder dagegen blieben über knapp 2000 Jahre (ca. 2000–84/81 v. Chr.) wichtiger Bestandteil des Alltagskults. Als kultische Klagelieder werden hier die Texte der antiken Gattungen Balaĝ („Harfe/Trommel"), Eršemma („Träne/Klage der Kesselpauke"), Eršaḫuĝa („Träne/ Klage der Herzberuhigung"), Širnamšub („Lied, Beschwörung") und (sumerische) Šuʾila („Erhobene Hand") bezeichnet. Zur Einteilung der Klagelieder und zu ihrem ‚Sitz im Leben' s. Löhnert 2009, 3–10.

5 S. Zgoll / Löhnert, RlA 12, s. v. „Schutzgott. A.". Privatpersonen sicherten sich den Beistand unter anderem durch die Deponierung von Weihgaben in Tempeln und durch Gebete. Gebete sind zumeist ab der Mitte des 2. Jts. v. Chr. überliefert (Mayer 1976; Zgoll 2003); für die altbabylonische Zeit s. die sumerischen Gottesbriefe bei Hallo 1968. Zu

Die Götter des alten Vorderen Orients standen ‚in guten Zeiten' den Menschen bei, zeigten sich allerdings in ‚schlechten Zeiten' von ihrer unberechenbaren Seite. So konnten durch göttliche Abkehr Dürre und Überschwemmung ein Land heimsuchen, der Feind Städte in Schutt und Asche legen und die Bevölkerung dezimieren oder Krankheiten und soziale Ächtung über einen Menschen hereinbrechen. Prominentes Beispiel einer Katastrophe ist das der Flut: Durch den Lärm der Menschen empfindlich belästigt, ruft Enlil – oberster Gott im babylonischen Pantheon bis ins späte 2. Jts. v. Chr. – die Flut hervor und löscht somit beinahe die Menschheit aus (Lambert / Millard 1969; Soden 1994).

Solcher Unberechenbarkeit wurde auf verschiedene Art mit Klagen begegnet, wobei ein wichtiger Faktor in der Umkehr geschehener oder befürchteter traumatisierender Ereignisse das Vorhandensein eines Fürsprechers war. Dies war oftmals eine Göttin.[6]

2. Die klagende Göttin

Die ‚Klage über Ur' (Römer 2004) ist wie keine andere der fünf bekannten mesopotamischen Städteklagen zu einem großen Teil von der Klage einer Göttin geprägt. Hier ist es Ningal, Ehefrau des Stadtgottes Nanna, die über 168 Zeilen hinweg (Z. 77–169, 247–327) über die in der Götterversammlung beschlossene Zerstörung ihrer Stadt Ur klagt. Mehrmals wendet sie sich in ihrem Schmerz über die verwüstete Stadt an ihren Gatten und einen anonymen Adressaten:

> „Ningal ruft: ‚Ach, meine Stadt! Ach, mein Haus!
> Mir, der Frau – oh! ist meine Stadt zerstört! Oh, ist mir das Haus zerstört!
> Nanna! Das Heiligtum Ur ist mir zerstört, seine Leute sind zerstreut!'
> In ihrem Pferch, in ihrer Hürde ruft die Frau schmerzvoll:
> ‚Die Stadt hat der Sturm zerstört!'
> ...
> ‚Wehe, wo soll ich sitzen, wo soll ich stehen!
> Wehe, meine Stadt wird mir eine fremde Stadt werden,
> Mir, Gašangal,[7] wird mein Haus ein fremdes Haus werden!'
> ...
> Ihr Haar rauft sie sich wie Halfa-Gras,

Weihgaben s. Braun-Holzinger 1991, bes. 18–21; s. dazu einen großen Teil der Inschriften Edzard, RIME 3/1; Frayne, RIME 1–2, 3/2–4. Zur Sicherung des Geschicks eines Landes durch Könige s. Sallaberger 1997, 2002 und Maul 1999 (1. Jt.).

[6] Aus der Untersuchung ausgeklammert werden die in literarischen Texten reflektierten politischen Programmatiken, obwohl diese zum Beispiel die Fokussierung auf bestimmte (männliche und weibliche) Gottheiten erklären; s. dazu z. B. Falkenstein 1960, 144 *ad* 7 und zusammenfassend Sallaberger 2002; Wilcke 1975, 1993.

[7] Das Element g a š a n ist die Emesalform von n i n in „Herrin" im Hauptdialekt.

ihre Brust schlägt sie wie eine Pauke, ruft: ‚Ach, meine Stadt!'
Ihre Augen erhebt sie in Tränen, weint schmerzvoll:
‚Wehe, von meiner Stadt, der, die nicht mehr existiert, bin ich nicht mehr ihre Herrin,
Nanna! Vom Heiligtum Ur, das nicht mehr existiert, bin ich nicht mehr seine Herrin!'"
(Römer 2004, Z. 248–252a, 294–296, 299–303)

Der Klage voraus ging die Abwendung der Götter von ihren Heiligtümern, wodurch Ur dem Verfall preisgegeben wurde. Der Grund für die Abkehr der Götter wird innerhalb der Klage der Ningal den schicksalsentscheidenden Göttern An und Enlil zugeschrieben, die in der Götterversammlung den „Sturm" (u_4) bestimmt hatten. Erst nach detaillierten Vorstellungen des Leids, das nicht nur die Bevölkerung, sondern auch vor allem das Stadtgötterpaar zu ertragen hatten, lässt sich schließlich durch die an Nanna gerichteten Bitten und Segnungsformeln im letzten Teil eine Peripetie erahnen (Z. 418–435).[8]

Im Vergleich zur dominierenden Rolle der Ningal in der ‚Klage über Ur' kommt den Klagen der Göttinnen in den vier weiteren Städteklagen eine weitaus passivere Rolle zu. So ziehen zwar in der ‚Klage über Sumer und Ur' (Michalowski 1989) sämtliche Götter aus Stadt und Land aus und es sind einzig Göttinnen, die weinen: „Ach, meine zerstörte Stadt, mein zerstörter Tempel!".[9] Die Göttin Bawu spricht gar eine dreizeilige Klage. Doch ist es letztlich der Gott Nanna/Suen, der zwei Klagen über sein zerstörtes Ur vor seinem Vater, dem Götterherrscher Enlil, vorbringt. Seine erste Klage wird von Enlil abgewiesen, die zweite positiv beantwortet – der „Sturm, der über Sumer hinweggefegt war", richtet sich nun gegen die Feinde (Z. 483–492). In dieser Stadtklage schweigt Ningal völlig. Auch in der bruchstückhaft erhaltenen ‚Klage über Eridu' (Green 1978) wird der Schmerz des Enki über die Zerstörung seiner Stadt beschrieben. Der Gott vergießt bittere Tränen (Kirugu 1 Z. 11–12) und verfällt in Trauer (Kirugu 7 Z. 5–7), aber äußert sich nicht verbal. Das Leid seiner Gattin Damgalnuna dagegen drückt sich ähnlich wie das der Ningal in der ‚Klage über Ur' aus. Damgalnuna zerkratzt sich Brust und Augen, reißt sich die

[8] Der gebetsähnliche Teil endet mit Z. 435: „Mögen sie dich, Nanna, in deiner wiederhergestellten Stadt preisen!" Zu Z. 418–435 vgl. die Supplikations- und Benediktionsteile der akkadischen Handerhebungsgebete nach Zgoll 2003, 30–31 (mit Anm. 87, 89 zu früherer Literatur); vgl. ferner auch den Aufbau des ‚Gottesbriefes' Hallo 1968, 82–89.

[9] In Z. 115–220 werden insgesamt 17 Götterpaare genannt; ähnliche Klagen finden sich auch in Z. 247–248 und Z. 273–277.

Haare wie Halfa-Gras aus und stimmt eine laute Klage an, die jedoch bis auf vier Zeilen nicht mehr erhalten ist (Kirugu 5).[10]

In der ‚Klage über Nippur' (Tinney 1996) findet eine interessante Verschiebung statt: Außer dem Götterherrscher und Stadtgott von Nippur, Enlil, der der Stadt wieder ein gutes Schicksal zuerkennt (Z. 181–210), spricht keine Gottheit. Es ist einzig die Stadt selbst, die sich z.T. in direkter Rede an Enlil wendet. Dabei klingen die Handlungen und Klagen der Stadt wie diejenigen der einer Göttin (Z. 117–135): Sie geht zu ihrem Klagesänger (balaĝ-di) um zu weinen, sie beschreibt die zerstörten Frauengemächer und die verzweifelte Situation der Einwohner, die sich gar an sie wenden wie an eine Göttin: „Sie sprechen zum Schrei meines vor Schmerz überfließenden Herzens um es abzukühlen!" (Z. 131). Dass dies jedoch nicht die Rede einer Göttin, sondern die Rede der Stadt ist, offenbart sich erst in Z. 135: „Mullil,[11] Vater der Schwarzköpfigen, der meine Restaurierung beauftragt!" Die Verschmelzung von Stadt und Göttin wird zusätzlich unterstrichen durch die Grammatik, welche die Stadt als Person ausweist[12] und durch den Gebrauch des Emesal in der direkten Rede der Stadt.[13]

Uns begegnen demzufolge immer die Göttinnen, die ihren Kummer artikulieren,[14] wobei in der ‚Klage über Nippur' die Stadt selbst die Klage(gesten) der Göttin übernimmt.[15]

Gründe für die göttliche Abkehr werden nur selten angesprochen. Nicht nur für die Städteklagen, sondern auch für die kultischen Klagen ist die Ansiedlung sämtlicher Ereignisse auf göttlicher Ebene charakteristisch. So kann das Schicksal zwar bereits in der Götterversammlung beschlossen

---

10 Die Gesten sind auch im altbabylonischen Eršemma der Göttin Ningegirlu Z. 34–35 (Cohen 1981, 63–65, no. 79) und für die Muttergöttin Nammu belegt, die in einem Balaĝ des 1. Jts. v. Chr. über das verlassene Eridu laut klagt (Cohen 1988, 76–77, 85 a+40–44).

11 Mullil ist die Emesalform von Enlil im Hauptdialekt.

12 In Z. 187–188 weist das direkt vor der Basis stehende -n- der Verbalform in-na-an-du$_{11}$-ga-am$_3$ (i-na-n-Basis-a-am) auf ein personales Agens der 3. Pers. Sg., das sich auf še-eb „Ziegelwerk" in Z. 187 bezieht.

13 Zu Emesal s. auch Anm. 4.

14 Das letzte Kirugu der ‚Klage über Uruk' (Green 1984) beinhaltet eine Anrufung an Inana (durch ihre Epitheta und Anbindungen an die Stadt Uruk identifizierbar), ansonsten ist keine Göttinnenklage erkennbar – der Gesamttext ist allerdings nur sehr fragmentarisch erhalten.

15 In den kultischen Klageliedern ist diese Tendenz ebenfalls zu beobachten (s. dazu unten). Von den mesopotamischen Städteklagen ist die ‚Klage über Nippur' die einzige Klage, in der dank König Išme-Dagan (ca. 1953–1935 v. Chr.) die Kultreorganisation bereits als abgeschlossen präsentiert ist. Daher trägt die Projektion auf die Stadt vielleicht eher retrospektiven Charakter, bei der die göttliche Fürsprecherin nicht mehr notwendig ist. Im Übrigen lässt sich die Personifizierung der Stadt auch mit den alttestamentlichen Stadtklagen im Buch der Klagelieder vergleichen (s. dazu Gerstenberger 1995).

werden,[16] die Katastrophen werden jedoch primär durch das schicksalsbestimmende Wort[17] der Götter An und Enlil verursacht und als Sturm (u_4),[18] Flut[19] oder unnennbares Wesen[20] vorgestellt. Zumindest die Städteklagen verarbeiten somit in literarischer Form das historisch belegte Ereignis des politischen Untergangs des Ur III-Reichs um 2000 v. Chr. (s. Tinney 1996, 27–29, 44–47; Wilcke 2000). Zwar wird die Situation der Menschen ebenfalls bekanntgemacht, doch werden diese innerhalb der Texte nicht gesondert als Sprechende eingeführt.

Dass aber auch mesopotamische Götter wie Menschen handeln und fühlen, lässt sich hundertfach finden. Sehr anschaulich wird in einem kultischen Klagelied das von der Göttin persönlich erfahrene Leid geschildert:

> „Als er seine ungewaschenen Hände ausstreckte,
> als er sagte: ‚Steh auf, geh an Bord ...‘,
> als er den Besitz auf den Bug geladen hatte und
> ich, die Herrin, das Heck bestiegen hatte,
> als ich vor seinem ... von Furcht ergriffen war,
> da drang der Feind mit seinen Füßen in mein Gemach,
> da streckte der Feind seine unreinen Hände nach mir aus!
> Er streckte seine Hände aus, er ängstigte mich, ich war in Todesangst!
> Der Feind streckte seine Hände aus, er beugte mich der Angst!“
> (Römer 1983, Z. 11-19)

---

16 S. ‚Klage über Ur‘ Z.137–169; in der ‚Klage über Uruk‘ Kirugu 1 Z. 7–12 scheint es, als ob die Schreckensgestalt von den Göttern erschaffen wurde; in der ‚Klage über Sumer und Ur‘ Z. 1–55 sind es vier Götter, die den Niedergang beschließen. In der ‚Klage über Nippur‘ erscheint dagegen nur Enlil; in der ‚Klage über Eridu‘ ist kein Hinweis auf eine Götterversammlung erkennbar. In den kultischen Klagen ist es meist nur Enlil (seltener mit An), dessen Wort die Katastrophe besiegelt.

17 S. dazu schon Krecher 1966, 46–47.

18 Krecher 1966, 46. Für die Städteklagen s.a. den Überblick bei Tinney 1996, 30–35; für die kultischen Klagelieder s. z. B. Cohen 1988, 120–151, 186–206 (193–205 altbabylonische Texte).

19 Das Sumerische ist hierfür reich an Bezeichnungen: a gal-gal „große Wasser“, a gegge (uru_{16}) „(gewaltiges) dunkles Wasser“, a-maḫ „mächtiges Wasser“, $a\text{-}u_3$ „Hochwasser“, uru_2, a-ma-ru, mar-uru_5 „Flut“. S. z. B. in dem Balaĝ e-lum gud $sumun_2$ „Gewichtiger, wilder Stier!“ (Cohen 1988, 272–318); ferner werden in der ‚Klage über Uruk‘ Kirugu 3 Z. 3–18 Flut, Krieg und Schreckensgestalt miteinander gleichgesetzt (Green 1984, 269); in der ‚Klage über Sumer und Ur‘ Z. 2, 113 und in der ‚Klage über Ur‘ Z. 99 werden Sturm und Flut gleichgesetzt. In anderem Zusammenhang sind auch Enkis und Damgalnunas Worte „dunkles Wasser“ (Kramer 1985, 120–121 obv. iii 136–139, 143). In dem Balaĝ der Inana Kramer 1987 werden Z. 422–433 der zu beruhigende Tigris und Euphrat (Metaphern für das Herz Enlils?) angesprochen. Für das 1. Jt. s. exemplarisch die Sammlung von Eršemmas CTMMA 2, no. 14 mit den Themen Sturm, Flut und Klagender Göttin.

20 ‚Wesen‘ gibt das im Sumerischen verwendete Demonstrativpronomen e-ne „dieses“ wieder, das sich in der ‚Klage über Uruk‘, Kirugu 1 und Kirugu 3 auf das monsterhafte, von den Göttern geschaffene Unheil bezieht (Green 1984; Tinney 1996, 30–31).

Dies ist ein Textauszug, in der die Klagende die Götter Enlil und An im Verlauf als Verursacher einer nicht näher bestimmten Katastrophe benennt. In der altbabylonischen Version scheint der Text mit der Entführung der Göttin zu enden. Im 1. Jt. v. Chr. war dieser Abschnitt in zwei Balaĝs integriert – einmal war er in den Rahmen des Selbstlobs der Göttin Inana und einmal in einer Stadtzerstörung eingebettet (Cohen 1988, 642–649, 704–725; Gabbay 2007).

Obwohl auch kultische Klagen wie die eben zitierte Tempel- und Stadtzerstörungen thematisieren[21], wurden sie bei weitem nicht nur zur Verarbeitung martialischer Ereignisse geschaffen. Vielmehr zieht sich der grundlegende Gedanke des Verlusts göttlicher Gunst durch viele Bereiche des Alltags.[22] So bargen Tempelrestaurierungen die Gefahr, die darin wohnende Gottheit empfindlich in ihrer Ruhe zu stören, Reparaturen an Götterstatuen bargen die Gefahr, die Gottheit zu verletzen, Götterprozessionen bargen die Gefahr, dass die Gottheit ‚wegging'[23], Mond- und Sonnenfinsternisse bargen die Gefahr, dass die Götter in ihren astralen Gestalten für immer in der Unterwelt verschwanden. Überhaupt war beinahe jede Handlung im göttlichem Umfeld von der Gefahr begleitet, den Zorn der Götter zu erregen (s. auch den Beitrag von M. Jaques in diesem Band).[24] Daneben existiert ein komplexer Mythenkreis um die Suche der Göttin als Mutter/Schwester/Geliebter nach ihrem verlorenen oder gestorbenen Kind/Bruder/Geliebten.[25] Hierzu gehören kultische Klagen, die innerhalb von Trauerriten aufgeführt worden sein könnten.

Ein Beispiel, wie mit Zerstörungsszenarien der potentiell drohenden göttlichen Abkehr vorgebeugt wurde, bietet das Balaĝ ^{d}utu-gen$_7$ e$_3$-ta „Wie die Sonne tritt heraus", in dem es heißt:

> „Um das rechte Haus, mein Ziegelwerk von Ezida verbrachte sie die Tage in Tränen!
> Wehklage zieht heraus! Aus seiner Vorderseite zieht Wehklage heraus,
> am Inneren des Ziegelwerks des rechten Hauses zieht sich Seufzen hin!
> ...
> des Tempels hoch aufragendes Ziegelwerk hat sich nun hingekauert wie eine Klagefrau in Tränen,
> seine Rohrmatten krümmen sich wie Menschen in Leibschmerzen,
> seine Rohrgeländer liegen wie ausgerissene Haare auf der Erde,
> ...
> Voll Schmerz stößt sie den Schrei über ihre vernichtete Stadt aus,

---

21 S. schon Krecher 1966, 47–49.

22 S. im Folgenden Löhnert 2009, 55–60.

23 In der Realität bedeutete dies im Extremfall, dass die Götterstatue kaputtgehen oder bei Bootsfahrten über Bord fallen konnte.

24 Während des neuassyrischen Frühjahrsfestes wurden beinahe ununterbrochen Klagelieder aufgeführt, die jede Handlung der Götter begleiteten (Maul 2000).

25 S. die Zusammenstellungen bei Witzel 1935; Fritz 2003; Black 2005.

voll Schmerz stößt sie den Schrei über ihre Stadt, Geschrei über ihr Haus aus,
voll Schmerz stößt sie den Schrei über ihr Gemach, den Schrei über ihr Schatzhaus aus,
voll Schmerz stößt sie den Schrei über ihren Gemahl, den Schrei über ihr Kind aus,
...
Wegen der Sorge ihres Herzens kommt kein Schlaf zu ihr!
‚Was hast du mir verursacht?', sagt sie leidenschaftlich."
(Löhnert 2009, 157–160, Z. 133–145, 172–189)

Mit diesem Textausschnitt sind wir keine Zeugen einer Kriegsschilderung, sondern inmitten eines Balaĝs, das für eine Prozession geschrieben wurde, bei der Enlil von seiner Kultstadt Nippur in das 30km entfernte Isin geleitet wurde. Das Balaĝ beginnt mit einem langen Abschnitt, in dem Enlil als Händler aufgerufen wird, wie die Sonne herauszutreten, seinen Tempel und seine Stadt zu verlassen um nach Isin, der Reichshauptstadt der Isin I-Könige zu Beginn des 2. Jts. v. Chr. zu ziehen. Plötzlich verfällt der Text in einen klagenden Ton, der bis zum Ende anhält und der im Wesentlichen von den Klagen der Göttin geprägt ist, die über den Verlust ihrer Besitztümer in eben aufgeführter Weise weint. Am Ende des erhaltenen Textes wird Enlil wieder als Händler angesprochen, der sich jedoch diesmal von seinem Land abgewandt und seine Stadt dem Ruin preisgegeben hat. Dennoch lautet die letzte bekannte Zeile (Z. 256'''): „Vater Enlil, tritt in deiner Stadt heraus! Es ist auf seiner schönen Tafel gesetzt!"

Dieses Klagelied arbeitet in genretypischer Form mit vielen Bildern und Vergleichen, die die weltliche Ordnung auf den Kopf gestellt darstellen. Hier ist es das Aussehen des Tempels, der in friedlichen Zeiten bis zum Himmel reicht, dessen Architektur Stärke und Furcht ausstrahlt und nun jämmerlich in sich zusammengebrochen ist. Der Besitz der Göttin ist verloren, ebenso wie ihre engsten Angehörigen – dies alles ist eingebettet in die Klage der Göttin, die unter anderem vor Trauer nicht schlafen kann und verzweifelte Fragen an Enlil richtet.

Allerdings ist Vorsicht geboten, die Darstellung der Verwüstungen zu wörtlich zu nehmen. Denn aus der Gesamtkomposition erschließt sich die Klage der Göttin vielmehr als hyperbolische Präsentation einer Szenerie der absoluten Zerstörung, mit dem Zweck eine was-wäre-wenn-Situation vorzustellen: Was wäre, wenn Enlil, der Händler von seiner Reise nicht zurückkehrte? Die Antwort wird mit der Klage der Göttin vorweggenommen, die in diesem Fall allein und wehrlos zurückbliebe. Mit ihr würden die Menschen zurückbleiben, die im Text zwar nicht erwähnt, aber letztlich die Sprechenden dieser Klage sind.[26]

[26] Ritualanweisungen, die die Einbindung in ein Kultgeschehen erlauben würden, sind erst aus dem 1. Jt. v. Chr. bekannt; einzig eine Ritualanweisung aus Mari erlaubt die Verankerung des Balaĝs uru$_2$ am$_3$-ma-ir-ra-bi „Die Stadt, die geplündert wurde" in

Hier erfüllt also die Klagende Göttin die Funktion, ihren Gatten zur Rückkehr zu gemahnen. Wie in anderen Klagen bleibt die Göttin namenlos, wodurch die gesamte Klage nicht als exklusiv für Ninlil konzipiert gewesen zu sein erscheint. Dass andernorts sehr wohl die Ehefrau des Götterherrschers eine Liste klagender Göttinnen anführt,[27] widerspricht nicht dem Eindruck, viele der Göttinnenklagen seien eher als universale Frauenklagen denn als jeweils für eine bestimmte Göttin spezifische Klage eingesetzt worden.[28]

Die Klagende Göttin kann jedoch oftmals nicht eindeutig als *Abwendende* eines drohenden Unheils bestimmt werden, weil die literarischen Bilder bereits bestehende Verwüstungen von Stadt und Tempel suggerieren. Auch im Eršemma der Göttin Gula BM 96940 (Cohen 1981, 103–105, no. 159) zählt die Göttin über 20 Zeilen hinweg (Z. 9–28) die Einrichtung und Ausstattung ihres verlassenen Tempels auf, wendet sich anschließend an Enlil, endet aber Z. 31–35 mit freudigen Ausrufen zur Bezugnahme ihrer Heimstatt: „Ich, ich werde im Bett meines Hauses liegen – dieses Bett ist wahrlich gut! Ich, ich werde auf dem Thron meines Hauses sitzen – dieser Thron ist wahrlich gut!“. Die vorangehenden Aussagen zum verwaisten Tempel müssen sich nicht auf ein kriegsbedingtes Zurücklassen des Tempels beziehen, sondern können leicht als vorrübergehende Ausweisung aus ihrem Tempel während Restaurierungsmaßnahmen verstanden werden.

Dagegen besteht das 570-zeilige Balaĝ e$_2$-e še am$_3$-ša$_4$ me-e še am$_3$-da-an-ša$_4$ „Das Haus stöhnt, ich, ich stöhne mit ihm“ (Krecher 1966) durchgehend aus der Klage der Ninisina über ihre Stadt Isin und ihren Tempel Egalmaḫ. Wie in vielen Klagen weist der Text Dialoge zwischen der Göttin und dem Vortragenden auf, so etwa in Kolumne ii 39-43:

> „Auf mein Schatzhaus sind Erdmassen geschüttet, (es ist mit) Erdmassen bedeckt!
> Mein Schatzhaus haben die Sedimente des Flusses umgeben!“
> „Prinzessin – ach, ihr Herz, ach ihr Gemüt!“
> Mein Herz, das Weinen und Seufzen bedrücken!
> „Meine Gašanisina, die das Weinen um Isin bedrückt!“

---

ein Ritual der Göttin Eštar (zuletzt Ziegler 2007, 55–63); zu Aufführungskontexten von kultischen Klageliedern und speziell des Balaĝs „Wie die Sonne tritt heraus“ s. Löhnert 2009, 51–52, 55–66, 167–172.

27 Z. B. Krecher 1966, viii 11–15; Cohen 1981, 127–129, no. 160; Löhnert 2009, 245–248'''; es handelt sich dabei um Textblöcke, die als ‚Versatzstücke‘ in verschiedene Klagelieder eingepasst wurden.

28 Darauf könnten auch Tempel- und Götterlitaneien wie Krecher 1966, 53–76 ii 6–27 schließen lassen. Dort z. B. werden verschiedene Tempel- und Göttinnennamen in der Klage Ninisina vereint. S. auch z. B. TMH N.F. 4, 17 Rs. 4'–10', wo die Sprecherin in der 1. Pers. als Ninlil, Aruru, Gudede und Nanibgal von sich spricht (parallel zur 1. Jt.-Textstelle Cohen 1988, 175–185 Z. 28–31). S. schließlich auch unten, Anm. 55.

Sprecherwechsel sind nicht markiert und zumeist nur aus dem Kontext erkennbar. Sehr häufig bereitet die Zuordnung der Reden zu den jeweiligen Dialogpartnern Mühe. In diesem Dialog weist „Mein Schatzhaus“ (erim$_6$-ma-ĝu$_{10}$) auf den Besitz der Göttin,[29] die sich anschließende Anrufung der Prinzessin in der 3. Person wird dem Sprecher zuzuordnen sein, die letzte zitierte Zeile gehört wieder zur Rede der Göttin. Wessen Herz jedoch von Weinen und Seufzen bedrückt ist, ist unklar.

Insgesamt bleibt die Identität des Sprechpartners der Göttin auf literarischer Ebene ungeklärt – womöglich ist in Dialogen wie diesen der anonyme Sprecher mit der klagenden Stadt[30] zu verbinden. Einen fließenden Übergang zwischen der klagenden Stadt und der Klage der Göttin stellt auch der Beginn des Balaĝs dar, bei dem der Refrain „Ich stöhne mit ihm (= dem Tempel)“ in Kolumne i Z. 1–15 sowohl auf die Göttin als auch auf den Vortragenden bezogen werden kann. In diesem Sinne könnten auch Aussagen wie Z. 16–19 des Eršemmas der Göttin Bawu BM 85005 (Cohen 1981, 106–107, no. 166.1) verstanden werden:

> „Die Herrin ist aus dieser Stadt getreten,
> die mächtige Herrin ist aus diesem Haus getreten.
> ‚Prinzessin unserer Stadt!‘ werde ich rufen!
> ‚Mutter Gašansumun!‘ werde ich rufen!“

Für die folgenden Ausführungen sei nun vor allem auf die letzte Anrufung der Göttin als „Mutter“ hingewiesen, von der nicht zum letzten Mal in den Klagen Hilfe erwartet wurde.

3. Klagefrau und Klagende Göttin

Die Keilschrifttexte geben keine Auskunft zur Frage, warum das Klagen von der weiblichen Sphäre dominiert wird. Auch die Beziehung zwischen irdischer Rollenverteilung und dem literarischen Motiv der Klagenden Göttin bleibt undefiniert. Allerdings sind im 3. Jt. v. Chr. Frauen belegt, die bei Trauerriten klagten. Diese Frauen werden als dam ab-ba „Frau des Väterchens“[31], um-ma ir$_2$-ra „Mütterchen der Träne“ oder ama ir$_2$-ra „Mutter der Träne (= Klage)“ bezeichnet. In Urkunden wird für sie zusammen mit den Klagesängern (gala) Lohn für das „Vergießen von Tränen“ beim Begräbnis der Gattin des IriKAgina (ca. 2350 v. Chr.) vermerkt (Chiodi 1994, 393–395; Bauer 1998, 558–560). In seine Zeit fallen auch die sogenannten ‚Reformtexte‘, in denen wieder gala und um-ma genannt werden (Steible 1982, Ukg. 4–5, 304–305, 10 Z. 22–33 = 9 Z. 23–34;

---

29 S. Krecher 1966, 115–117, 135.
30 Wie sie besonders deutlich in der ‚Klage über Nippur‘ zutage tritt.
31 Zu ab-ba „Vater“ als Bezeichnung eines (Berufs-)Status’ s. Anm. 35, 45.

Frayne, RIME 1 9.9.1., 263). Schließlich werden auch in Statue ‚B' iv 3–4 des Herrschers Gudea (ca. 21. Jh. v. Chr.) Klagefrauen neben den Klagesängern erwähnt:

> „Der Klagesänger brachte die Harfe/Trommel (b a l a ĝ) nicht, vergoss keine Träne,
> die ‚Mutter der Träne' sprach keine Klage (‚Träne') aus."
> (Edzard, RIME 3/1 1.7.StB, 32)

Der Terminus a m a ir_2-r a wurde auch in die akkadische Bezeichnung *ama'irrakūtum* – wörtlich „die Mutter der Tränenschaft" – als allgemeiner Ausdruck für ‚Klagelied' entlehnt.[32]

Im Lauf der Zeit übernahmen jedoch die g a l a, die Klagesänger, das Klagen und brachten es in ein professionelles Umfeld, indem es bis ins 1. Jh. v. Chr. hinein verblieb. Wann die Beschränkung auf diese Priesterart abgeschlossen war, ist nicht geklärt, aber schon zu Beginn des 2. Jts. v. Chr. scheint a m a ir_2-r a nur noch literarischen Charakter zu tragen.[33] Mit der Übernahme der Klagen übernahmen die g a l a-Priester gleichzeitig das Emesal, die Sprache der Frauen (Cooper 2006).

Auch wenn sich keine direkte Abhängigkeit zwischen Klagender Göttin und Klagefrau etablieren lässt (gab es zuerst die Klagefrau oder das Motiv der Klagenden Göttin?), scheint das Weinen der Klagefrauen bei Begräbnissen, das Weinen der Göttin mit als endgültig dargestelltem Verlust und die Frauen- und Klagesprache Emesal der Göttin gewisse Verbindungen zueinander aufzuzeigen.[34] Nicht zuletzt wird der Bezug auf die „Mutter" sowohl bei den Klagefrauen als auch bei den Göttinnen nicht willkürlich gewählt worden sein.[35]

4. IN GUTEN ZEITEN... MUTTER UND FÜRSPRECHERIN

Der Begriff a m a fand auch verschiedentlich inhaltlichen Eingang in die Klagelieder. So schließen die Eršaḫuĝas („Träne der Herzberuhigung")

---

[32] Das akkadische *ama'irrakūtum* ist zwei Mal belegt: Shaffer 1993; Groneberg 2003, 56 (zu *ibid*. Anm. 63 s. Gabbay/Wasserman 2005, 80).

[33] So in dem oben S. 45 zitierten Balaĝ Z. 143: „Des Tempels hoch aufragendes Ziegelwerk – wie eine Klagefrau (a m a ir_2-r a) hat es sich hingekauert in Tränen."

[34] Sie auch den ‚Fluch über Akkad' Z. 202 (Cooper 1983; Attinger 1988), in denen die u m - m a's sagen: „Ach, meine Stadt!". Dieser Ausruf ist ein typischer Ausruf der Klagenden Göttin.

[35] Es stellt sich die Frage, ob mit dem Nomen a m a nicht ein universelles Bildungselement für Berufsgruppen vorliegt (vgl. z. B. d a m eigentlich „Ehefrau" in Ebla, s. Waetzold 1987; Biga 1988) und die Übersetzung „Mutter" zu konkret wäre; dagegen sprechen jedoch fehlende Belege und das sicher analog verwendete a b - b a „Väterchen", das eine Rang-, jedoch keine feststehende Berufsbezeichnung darstellen kann (s. dazu Anm. 45).

vom beginnenden 2. bis ins 1. Jt. v. Chr. hinein mit der Formel „Dein Herz möge wie das Herz einer (eben) geboren habenden Mutter an seinen Platz zurückkehren! Wie eine (eben) geboren habende Mutter und ein (eben) ein Kind bekommen habender Vater möge es an seinen Platz zurückkehren!“.[36] Mit diesen Zeilen wird das Gebet an die Gottheit beendet, deren Herz sich wieder beruhigen soll.

In den Klagen selbst wird den Göttinnen häufiger das Attribut „Mutter“ beigestellt: In einer der längsten altbabylonischen Götterlitaneien gehen 98 Götter, um das Herz des Enlil (und des An) zu beruhigen. Diese wohl überregional bekannte Götterlitanei wurde in insgesamt vier Texte eingepasst (Cohen 1988, 272–298, Z. e+172–272).[37] Dabei treten unter anderem die „Große Mutter Ninlil“, „Mutter Šentur“, „Ningal, die Mutter des Utu“, die „Mutter des Herrn Ninsumun“ oder „Bawu, die Mutter von Iriku“ auf. Von den männlichen Göttern wird einzig Mullil mit seinem typischen Epitheton a i a „Vater“ angesprochen. Diese Litanei schließt in einem der Texte eine weitere, achtzeilige Litanei ein, deren Refrain ama šudu$_3$-de$_3$ e$_2$-a ir$_2$-ra „Die Mutter – in Tränen zum Gebet für das Haus“ lautet.[38]

Besonders symptomatisch für die Klagelieder ist schließlich der komplexe Mythenkreis um den Schmerz über den gestorbenen Sohn/Geliebten/ Bruder der Göttin oder ihre Suche nach dem verlorenen Kind.[39] Obwohl diese Texte oftmals kryptisch hinsichtlich ihres Inhalts und der beteiligten Götter und Menschen sind, scheint sich einige Male die „Mutter“ für ihre Tochter/ihren Sohn einzusetzen.[40]

---

[36] S. Cohen 1981, 32–35; Michalowski 1987, 43–48 Z. 40–41 und in den von ihm *ibid*., 42–43 aufgelisteten Eršaḫuĝas; für das 1. Jt. s. Maul 1988 (S. 24–25 zur Schlussformel). Die Übersetzung „Kind bekommen habender“ Vater ist eine sinngemäße Übersetzung von a-a du$_2$-ud-da „geboren habender Vater“ (parallel zu ama du$_2$-ud-da „geboren habende Mutter“).

[37] Die Texte wurden von *ibid*., 274–298 als Texte A, C, U und V in das Balaĝ e-lum gud-sumun$_2$ „Gewichtiger, wilder Stier“ eingefügt, stellen jedoch jeweils eigenständige Kompositionen dar; s. *ibid*., 273–274; zu Text V s. Kramer 1990, i 1–ii 54.

[38] CT 42, 3 Rs. v 44–51 = Cohen 1988, 290–291 Z. e+273–280 (Text U, die Litanei beschließt jedoch in CT 42, 3 das 11. Kirugu). Dabei werden die Tempel in Nippur, Nippur selbst, Eridu, Ur und Larsa aufgezählt. In der Version des 1. Jts. ist diese Litanei sehr viel ausführlicher, s. Cohen 1988, 298–317 Z. c+233–255.

[39] S. zusammenfassend Witzel 1935; Fritz 2003; Black 2005; s. noch Kramer 1982a, 1982b und CTMMA 2, no. 1. Die Klagelieder behandeln zumeist das Schicksal des Dumuzi und werden sicher während unterschiedlicher agrarischer Rituale, aber auch zu Anlässen wie Begräbnis oder Geburt Verwendung gefunden haben.

[40] Z. B. wird in dem Eršemma der Ningirgelu (eine Gestalt der Inana) Cohen 1981, 62–65, 155–158, no. 79 Z. 29–32 die „Mutter“ der Göttin vor Enlil klagen. Im Eršemma der Gula *ibid*., 95–103, 175–179, no. 171, in dem die Göttin ihrem Schwiegervater Enlil vorwirft, jemandes Tod bestimmt zu haben (Z. 17–76), ruft die Göttin nach ihrer Mutter (Z. 77–78), da Enlil sie selbst ignoriere (Z. 80–86). Z. 96–103 sind sehr allgemein gehalten und geben die Rede einer Göttin wider, die bereits ihr Möglichstes getan hat, um das Schicksal zu ändern. Wie Z. 104–109 zeigen, war ihr Einsatz jedoch vergebens.

Auch außerhalb der Klagelieder treten häufig Göttinnen als Interventionspartner auf. Markantes Beispiel ist Ninlil, die Gattin des Götterherrschers, die in der Hymne Enlil sudraše wie folgt charakterisiert wird:

> „Ihr Wort, das Wohlbefinden bewirkt, ist Balsam für die Seele.
> Darum lebt sie mit dir (= Enlil) am heiligen Kultsockel, am reinen Kultsockel.
> So berät sie sich mit dir, deshalb gibt sie dir Rat,
> und als Schicksalsentscheiderin bestimmt sie so das Schicksal mit dir."
> (Z. 161–164, s. Falkenstein 1959; Reisman 1969, 41–102)

Wenn man bedenkt, dass Ninlils Wort Balsam für die Seele ist und sie ihrem Gatten Rat gibt, dann wird ihr Privatbereich nicht ohne Grund als der Ort bezeichnet worden sein, „wo die großen Rechtsprüche gefällt/geändert werden".[41]

Göttinnen setzen sich in der Götterversammlung oder vor höhergestellten Göttern für eine gute Schicksalsentscheidung von Königen ein[42]. So war für König IriKAgina (24. Jh. v. Chr.) Bawu, Gattin des Ninĝirsu eine wichtige Fürsprecherin (Steible 1982, Ukg. 41–61). Ninlil verschafft dem König Šulgi (ca. 2094–2047 v. Chr.) Gehör in der Versammlung (Falkenstein 1960, Z. 7–8) und auch Ninsumun spricht sich vor An in der Götterversammlung für diesen König aus (Klein 1981, 34–41, sect. a Z. 10–2'). Bei den Königen Išme-Dagan und Lipit-Eštar (20. Jh. v. Chr.) fungieren ebenfalls Göttinnen als Fürsprecher vor dem Gott Enlil.[43]

5. In schlechten Zeiten... Mutter und Fürsprecherin

In diesem Sinne wird auch Inana in der Hymne ‚Urnamma A'[44]zu interpretieren sein: Der zu früh verstorbene Herrscher Urnamma (2112–2095 v. Chr.) beklagt, dass Inana bei seinem Rechtspruch, bei dem sein Tod besiegelt wurde, nicht anwesend gewesen sei (Flückiger-Hawker 1999, 101–182, Z. 156–196, bes. Z. 196). Daraufhin erhebt Inana schwere Vorwürfe gegen An und Enlil, die ihr Wort nicht gehalten und das Schicksal des

---

[41] S. ‚Urnamma B' Z. 31 (Flückiger-Hawker 1993, 193), ‚Klage über Nippur' Z. 203 (Tinney 1996) und das Balaĝ ^{d}utu-gen$_7$ e$_3$-ta Z. 31–34 (Löhnert 2009, 183–184, Komm. S. 225–228). Nicht zuletzt, weil Enlil sie mit ‚üppigem Herzen' umarmt, wird ihr die Fähigkeit zugesprochen, das Schicksal mitzubestimmen (s. Wilcke 1973, 6–9).

[42] Womit die Göttinnen ihren positiven Aspekt des Fürsprechens vorstellen; der ebenso machtvolle, jedoch negative Aspekt von ‚Fürsprache' wird in den Fluchformel sichtbar, in denen sich die Göttinnen für ein schlimmes Schicksal einsetzen (s. Watanabe 1987: 41–42).

[43] Bei Išme-Dagan ist es Bawu (Römer 1965, 236–265 Z. 34–42, 62–64), bei Lipit-Eštar sind es Nintu (*ibid.*, 6–9 Vs. 9–11) und Ninisina (Römer 2001, 91–105, A 4–B 10).

[44] Zur Verbindung mit kultischen Klageliedern und der Einbindung in Trauerriten s. Wilcke 1988, 246–248.

Herrschers abgeändert haben (*ibid.*, Z. 207–215).[45] Bereits vorher verfielen das Land und die Götter wegen des Tods Urnammas in Trauer – wobei die Göttin Ninmaḫ das Seufzen anstimmt (*ibid.*, Z. 10) und seine Mutter, die Göttin Ninsumun „Ach, mein Herz!“ sagt (*ibid.*, Z. 15–16). Die Klagen der Göttinnen und die Vorsprache der Inana kommen in diesem Fall zu spät – so wirft Urnamma auch den Göttern vor, dass keine Gottheit ihm beigestanden habe, obwohl er sie doch zu Lebzeiten ausreichend versorgt hatte (*ibid*. Z. 160).

Besonders anschaulich wird das Fehlen eines Interventionspartners zugunsten der Menschen im ‚Fluch über Akkad‘ verdeutlicht. In dieser Dichtung provoziert der Ungehorsam des Königs Naram-Sîn (ca. 2254–2218 v. Chr.) die Abkehr der Göttin Inana, die aus ihrer Kultstadt auszieht. Dazu bewirkt Enlil schließlich den Einfall der feindlichen Guti. Die Einwohner der Stadt, die dies überlebten:

> „Für sieben Tage und sieben Nächte –
> es waren sieben Trommeln/Harfen (balaĝ) so auf die Erde gestellt, wie der Horizont die Erde berührt –
> spielten sie ub-Instrumente, meze-Instrumente und Kesselpauken wie der Gott Iškur für ihn (= Enlil) darin.
> Die ‚Mütterchen‘ (um-ma)[46] hielten sich nicht zurück: ‚Ach, meine Stadt!‘ (zu sagen).
> Die ‚Väterchen‘ (ab-ba) hielten sich nicht zurück: ‚Ach, ihre Leute!‘ (zu sagen).
> Die Klagesänger (gala) hielten sich nicht zurück: ‚Ach, der Tempel Ekur!‘ (zu sagen).“
> (Z. 199–204, s. Cooper 1983; Attinger 1988)

---

[45] Zur Interventionspartnerin Inana s. Wilcke 1970.

[46] um-ma wird von den Bearbeitern mit „alte Frauen“ übersetzt; ab-ba der folgenden Zeile als „alte Männer“ (Cooper 1983, 59–61 mit Komm. zu den Z.; Attinger 1988, 105). Schon Behrens 1978, 74–75 weist darauf hin, dass hiermit keine Altersgruppe gemeint sei, sondern diese Bezeichnungen mit den Ritualteilnehmern der Trauerriten am Begräbnis der Gattin des IriKAgina zu verbinden sei. um-ma und ab-ba erscheinen z. B. in der ‚Klage über Ur‘ Z. 228 (Römer 2001) und ‚Enki und Ninḫursaĝa‘ Z. 24–25 (Attinger 1984, 8–9) zusammen; beachte dazu, dass in ‚Inana und Enki‘ Taf. II iv 34 statt um-ma bur-šu-ma („weise Frau“) steht (Farber-Flügge 1973). Mit um-ma werden auch Göttinnen angesprochen: S. z. B. Ĝatumdu in der ‚Klage über Ur‘ Z. 28–29 (Römer 2001), Nanše in ‚Nanše A‘ Z. 225 (Heimpel 1981), Nunbaršegunu (eine Gestalt der Nisaba) in ‚Enlil und Ninlil‘ Z. 12 (Behrens 1978), Saĝburu (eine Gestalt der Inana) in ‚Enmerkar und Ensuḫkešdana‘ Z. 227–270 (Berlin 1979). Die Übersetzung von um-ma ist insofern nicht ganz einfach, als dass das Wort eine weise, alterserfahrene, aber nicht unbedingt alte Frau impliziert; der Titel ist demzufolge gleichzeitig eine Ehrenbezeichnung; vgl. hierzu ab-ba, eigentlich „Vater“, aber auch eine Statusbezeichnung, z.B. in ab-ba iri^{ki} „Vater der Stadt“, „Stadtältester“ (Gelb 1984, 269–273) oder ab-ba e_2-gal „Vater des Palastes“, „Palastältester“ (Selz 1995, 110, Anm. 401).

Es ist hier die Bevölkerung, die klagte[47] und diese Klagen richteten sich an den Gott Enlil. Dieser reagiert zwar darauf, indem er sich niederlegt und fastet.[48] Doch wieder ist es zu spät, es existieren keine göttlichen Befürworter, Akkad wird endgültig verflucht und schließlich zerstört – am Ende heißt es sogar: „Akkad ist zerstört, Preis auf Inana!“ (Z. 281).

Solch eine Katastrophe blieb im Gedächtnis der Allgemeinheit. Es ist die schlimmste Konsequenz göttlicher Abkehr, die eine Gesellschaft erfahren musste. Von ähnlichen Zerstörungen berichten zwar auch die Städteklagen, doch wird dort der ehemals fehlende göttliche Beistand reaktiviert und das Schicksal zum Guten gewendet. Auch ein großer Teil der kultischen Klagen verarbeitet Bilder von Verwüstungen, doch erscheinen in ihnen ebenfalls göttliche Fürsprecher.

Zudem wird im ‚Fluch über Akkad‘ eine Seite der Göttinnen sichtbar, die sie nicht nur als beschützend darstellt, sondern die sie ebenso wie die männlichen Göttern als ambivalent erscheinen lässt. Während Enlils Herz selbst bei einem freudigen Ereignis wie dem Bau des Tempels Eninnu für seinen Sohn Ninĝirsu durch Flutmetaphern eher als „aufgewühlt“ bezeichnet werden kann,[49] ist auch die Gattin Ninĝirsus, Bawu, bei ihrem Einzug in ihr Schlafgemach wie „der Tigris bei Hochwasser“ (Edzard, RIME 3/1 1.7. CylB v 12–13).[50] Und auch Ninsumun, die sich erfolgreich vor An für König Šulgi einsetzte, weist den Herrscher auf ihr schwellendes Herz hin (Klein 1981, 35, 37 sect. b Z. 18).

47 Beachte, dass die Ausrufe Hinweise auf die Funktionen der jeweiligen Personenklassen geben. Bei dem Klagesänger wird der Tempel Ekur genannt, womit seine Sorge um die Tempel (und Götter) hervorgehoben ist; die „Mütterchen“ rufen „Ach, meine Stadt!“, womit sicher der Zusammenbruch des gesamten städtischen Lebens und seiner Bebauung gemeint ist, wie dies auch in den Klagen der Göttinnen thematisiert wird. Die „Väterchen“ werden mit dem Schicksal der Einwohner assoziiert; vielleicht wird damit auf ihre Stellung als Stadtälteste angespielt.

48 Ein Akt des Trauerns; zu dieser Z. 209 s. die identische Reaktion Enkis (hier als Nudimmud) in ‚Urnamma A‘ Z. 12 (Flückiger-Hawker 1999, 102); s. ferner ‚Klage über Eridu‘ Kirugu 7 Z. 6–7 (Green 1984, 140–141).

49 S. ausführlicher Baubericht des Tempels Eninnu durch Gudea (um 2100 v. Chr.) in den Zylindern ‚A‘ und ‚B‘ (Edzard, RIME 3/1 1.7.CylA, 1.7. CylB; Suter 2000). In Zylinder ‚A‘ Kol. i 5–9 heißt es: „Das Herz wurde randvoll, das Herz Enlils wurde randvoll, das Herz wurde voll. Die Hochflut – gewaltig ist sie – trug Sterne. Das Herz Enlils – der Tigris ist es – brachte süßes Wasser.“ Auch Ninĝirsus Herz wird mit Wasser (des Euphrat) und Flut gleichgesetzt (z. B. Kol. viii 23–ix 9; Zylinder ‚B‘ x 19–23, s. Edzard, *ibid*., 74, 94), er selbst wurde von seinem Vater „Flut des Enlil“ genannt (Kol. x 2, s. Edzard, *ibid*., 75).

50 Bemerkenswert ist die „Flut“ als Beschreibung des Gemützustands dieser Götter und der Katastrophen in Klageliedern (s. Anm. 48) und z. B. der ‚Sumerischen Königliste‘ (Edzard, RlA 6 s. v. „Königslisten und Chroniken. A.“, 78; zuletzt Steinkeller 2003); ob und inwieweit sich diese Bilder gegenseitig bedingen, ist jedoch nicht klar; zum Mythologem Flut und Sturm s. noch Schwemer 2001, 172–174.

Zwar ist eigentlich Inana, Göttin der Liebe und des Krieges, bekannt für ihre wechselhaften Gemütsschwankungen und ihre Unerbittlichkeit,[51] doch auch andere Göttinnen – inklusive die Muttergöttinnen[52] – legten Verantwortungslosigkeit an den Tag.

Pointiert findet sich diese Ambivalenz in der altbabylonischen Flutgeschichte von ‚*Atram-ḫasīs*' (Lambert/Millard 1969; Soden 1994). Die Muttergöttin Mami/Nintu hatte mit dem Gott der Weisheit Enki die Menschen erschaffen. Nachdem in der Götterversammlung der letzte Schlag gegen die Menschen bestimmt worden war und nun die Flut die Menschheit ausgetilgt hat, da weint die Göttin in der Versammlung:

> „Der Tag möge verdunkeln,
> er möge finster werden!
> In der Götterversammlung –
> wie konnte ich, ich mit ihnen zusammen die Vernichtung ausgerufen haben?!"
> ...
> Sie weinte und machte ihrem Herzen Luft,
> klagend äußerte Nintu ihr Gefühl,
> die Götter weinten mit ihr um das Land.
> (Tafel III iii 34–iv 15, s. Lambert/Millard 1969, 94–97; Soden 1994, 640–641; ferner Wilcke 1999: 90–91, 94)

In diesem Mythos hat die Göttin als Mutter versagt und gesteht es selbst ein.

Auch die Zerstörung von Sumer und Ur wurde neben An, Enlil und Enki von Ninmaḫ, „Mächtige Herrin", der Muttergöttin, mitbestimmt (Michalowski 1989, 1–55). In diesem Fall wurde die Mitverantwortung der Göttin nicht vorgehalten, allerdings findet sich innerhalb der Klage der Göttin, die ihre Entführung schilderte, folgender bemerkenswerter Dialog:

> „Da sprach ich zu meinem Haus: ‚Mein Haus bist du nicht (mehr),
> meine Stadt bist du nicht (mehr)!
> Ich werde dort nicht mehr eintreten!', sprach ich. Sein (früherer) Jubel würde mich verzehren!"
> ...
> „Herrin, so hast du dein Gemach vollständig zerstört, so hast du es selbst beschmutzt![53]
> So hast du selbst es dem Mann des Berglandes übergeben!
> Herrin, so hast du es dem Feind übergeben!"
> „Ich, ich selbst habe es nicht beschmutzt – mein Vater hat es beschmutzt,

---

[51] S. dazu zusammenfassend Wilcke, RlA 5, s. v. „Inanna/Ištar", 81–84.

[52] Zu Muttergöttin s. Krebernik, RlA 8, s.v „Muttergöttin"; Black 2005 (bes. S. 39–45); auch Ninlil trägt Charakterzüge einer Muttergöttin (Krebernik, RlA 9, s. v. „Ninlil").

[53] Nach dieser Zeile bricht der altbabylonische Textvertreter ab, die folgenden fünf Zeilen sind nach den Duplikaten des 1. Jts. v. Chr. rekonstruiert.

der Herr, der Große Anu hat es beschmutzt, mein Vater hat es beschmutzt!
Der Herr der Länder, mein Vater hat es beschmutzt!"
(Römer 1983, Z. 37–48)

Die Göttin beklagte also ihre Entführung und ihre Unfähigkeit, gegen die Eindringlinge vorzugehen, doch der Sprecher des Textes hält ihr ebendiese Tatenlosigkeit vor. Die Göttin – Inana – rechtfertigt ihre Untätigkeit mit dem Hinweis auf Vater Anu und Vater Enlil, die den Ruin herbeigeführt haben.[54] Ähnlich schiebt sie in einem Balaĝ die Verantwortung ihrem Vater (diesmal nur Enlil) zu, nachdem der Sprecher sie anklagend nach dem Grund eines Unglücks (evtl. der Tod des Gottes Dumuzi) fragt (Kramer 1987, Z. 401–421 mit S. 88, Anm. 34). Sehr zwiespältig erscheint denn auch Inanas Bezeichnung als „trügerische Mutter" (ama lul-a, *ibid.* Z. 381 mit S. 88, Anm. 31; s. a. Krecher 1966: 155).

Kehren wir zur ‚Klage über Ur' zurück. Dort werden zu Beginn 17 Götter – darunter 11 Göttinnen – aufgelistet, die ihren Heiligtümern keine Aufmerksamkeit mehr schenken. Dies wird litaneienhaft wiedergegeben: „Gottheit X ist in ihrer Hürde untätig geworden, in ihrem Pferch (machte sie ihn/es[55]) zu einem Phantom" (Römer 2004, Z. 1–35). Erst später setzt die Klage der Ningal ein. Auch sie und ihr Gatte befinden sich unter den „Untätigen", doch wird die Abwendung später ihr, und nicht Nanna, vorgehalten:

„Meine Herrin, deine Stadt weint um dich wie um eine Mutter,
(die Stadt) Ur sucht nach dir wie ein Kind, das sich in den Straßen verloren hat!
...
Meine Herrin, du bist wahrhaft aus dem Haus getreten, du bist aus der Stadt getreten!
...
Mutter Ningal, du hast wie ein Feind in deiner Stadt die Brust geboten,
Herrin, obwohl du deine Stadt liebst, hast du sie (= die Menschen) weggestoßen,
obwohl du dich um Sumer sorgst, stößt du die Deinigen weg!
Wie ein Rind (kehre zurück) in deine Hürde, wie ein Schaf (kehre zurück) in deinen Pferch!
...
An, der König der Götter möge dein ‚Erbarmen!' sprechen,
Enlil, der König der Länder möge dein gutes Schicksal bestimmen,

54 „Herr der Länder" in der letzten zitierten Zeile ist Teil der feststehenden Epitheta für Enlil (s. z. B. Kutscher 1975, 47–48). Zur unterschiedlichen Genealogie von Inana s. Wilcke, RlA 5, 80–81.

55 Der Bezugspunkt zu „Phantom" ist unklar – vielleicht ist es der Pferch selbst, vielleicht ist es das Land, vielleicht genügt der Begriff auch für sich genommen als Bild der Öde und Verwüstung; s. auch Römer 2004, 107–108 *ad* Z. 1ff. „Hürde" (tur$_3$) und „Pferch" (amaš) sind gängige Bilder für die Heimstatt der Götter (Stadt und/oder Tempel), s. dazu Tinney 1996, 125, 127–130.

> deine Stadt möge er wieder herstellen! Übe die Herrinnenschaft über sie aus!“
> (Römer 2001, Z. 369–383)

Der Göttin wird mangelnde Schutzpflicht vorgeworfen – die Vergleiche zwischen Mutter und Göttin und Kind und der Stadt Ur sind einmal mehr wegweisend.

6. Zusammenfassung

Inhaltlich verarbeiten Klagen Stadtzerstörungen oder den Verlust eines geliebten Angehörigen. Damit kristallisieren sich zwei große und komplexe Themenkreise heraus, die zudem miteinander verwoben werden konnten. Die Bilder der Verwüstung und der Trauernden speisen sich vielleicht aus Erlebtem, wie Stadtzerstörungen oder dem Verlust des Kindes, das beide Elternteile erfahren mussten. Dabei ist es jedoch die Mutter, die die Trauer eindringlich zeigt und ausspricht.

Hieran knüpft das Motiv der Klagenden Göttin an. Sie ist diejenige, die über den Verlust ihrer Besitztümer, besonders ihrer Tempel oder ihres Kindes, Geliebten oder Bruders klagt. In einigen Fällen scheint dieser Verlust irreversibel. In anderen Fällen sind die Klage über Zerstörung und Verödung ihres Tempels und der erlittene Schmerz der Göttin in den Kontext von Stadtzerstörungen eingebettet. Hier kann der angerichtete Schaden als Ausgangspunkt für eine zu erreichende positive Wende dienen.

Einerseits kann diese vereinfachte Darstellung der Klagen im Detail den jeweiligen Intentionen der Klagen nicht gerecht werden. So können wir die jeweiligen Aufführungskontexte dieser Klagen im 3. und 2. Jt. v. Chr. nur vage bestimmen; genaue Informationen zum Beispiel zum Ablauf von Trauerriten fehlen völlig. Außerdem wurde das Sumerische bereits zu Beginn des 2. Jts. v. Chr. vom Akkadischen als Alltagssprache abgelöst, wodurch das Emesal im Wesentlichen zum ‚Kirchenlatein‘ wurde. Aus diesen Gründen ist unbekannt, in welchem Maße die oftmals als Versatzstücke verwendeten Göttinnenklagen als ‚erstarrter‘ literarischer Motivschatz anzusehen sind, der auch unabhängig von bestimmten rituellen Anlässen beliebig einpassbar war. Andererseits darf nicht vergessen werden, dass die Klagelieder bestimmte Funktionen für die menschliche Gesellschaft zu erfüllen hatten. In Ritualen wurde die Gemeinschaft durch einen oder mehrere Klagesänger vertreten. Diese übernahmen das Singen der Klagen, in denen wiederum die Göttinnenklagen eingebunden sind. Auf diese Weise wurde mit der Aufführung und dem lauten Aussprechen von Klagen nicht nur das Leid der Göttin, sondern auch das der Menschen vorgebracht.

Den Aussagen der Texte nach sind es die Göttinnen, die ihr Leid verbalisieren, während die männlichen Götter bis auf wenige Ausnahmen als still Trauernde vorgestellt werden. Somit fungierten die ‚Klagenden Göttinnen‘

zum einen als Vehikel, mit dem tragische Ereignisse wie der Tod eines Kindes verarbeitet werden konnte. Zum anderen transportieren ihre Klagen die Hoffnung auf bessere zukünftige Zustände. Die Göttinnen ergriffen Partei für einen König oder das Geschick eines Landes, gaben Ratschläge und konnten Entscheidungen beeinflussen. Man könnte daher annehmen, sie wären die Instanz gewesen, die, da selbst in der göttlichen Welt heimisch, überhaupt die Autorität besassen, sich an die anderen Götter zu wenden und sich bei diesen sich Gehör zu verschaffen. Dabei unterstanden sie jedoch den höhergestellten Göttern Enlil und Anu bzw. ihren Gatten. Dies wird beispielsweise in der ‚Klage über Ur' indirekt verdeutlicht, da nach der Klage der Ningal ohne Übergang Nanna als Stadtrestaurator angesprochen wird. Dieser wiederum unterstand seinem Vater Enlil, so dass in der ‚Klage über Sumer und Ur' erst nach Enlils Annahme der Klage seines Sohnes Stadt und Land wieder erblühen konnten. Die terminologische Entscheidung zwischen Klage der Göttin oder Klag*en* der Göttin*nen* hängt vom Standpunkt des Betrachters ab: Im Einzelfall kann es jeweils eine bestimmte, namentlich genannte Göttin sein, die klagt. Allerdings kann ihre Identität durch versatzstückhaft gebrauchte Motive und Phrasen derart unscharf werden, dass die Klagen durchaus eine gewisse Universalität erhalten.[56]

In all ihrer Verantwortung hatten Göttinnen dennoch selbst Katastrophen und großes Leid mit zu verantworten, womit sie ganz in der Tradition der altmesopotamischen Götter standen, die nie nur gut und fürsorglich, sondern immer auch unberechenbar waren. Ein Stück weit tragen sie menschliche Charakterzüge und sind nicht immer unfehlbar. Doch ihre Entscheidungen ziehen weitaus weitreichendere Konsequenzen nach sich, die nicht nur die menschliche Ordnung sondern auch sie selbst betreffen. Trotz ihrer Mitverantwortung beim Niedergang eines Reiches waren es die Göttinnen, die zuerst am Verlust ihrer Heimstatt, ihres Besitzes und ihrer Kinder litten. Dies wird in den Klagen aufgenommen und wo die Göttin in ihrer Verantwortung versagt hat, wird es ihr auch vorgehalten.

Durch die Ritualisierung von Klageliedern und deren Überantwortung an eine religiöse Berufsklasse wurde somit die Bewältigung von Stresssituationen wie Angst und Trauer kanalisiert. Die Klagende Göttin wird dabei zu einem nicht zu unterschätzenden Schnittpunkt zwischen der menschlichen und göttlichen Welt und ihr obliegt es, sich für die Schutzbefohlenen und Verlassenen einzusetzen, ihnen aus dem Herzen zu sprechen, damit die Zuwendung der Götter zu sichern und Trauer zu bewältigen. Sie übernimmt

[56] S. z. B. die typischen Ausrufe „Ach, meine (zerstörte) Stadt!" oder „Ach, mein Herz!" in ‚Urnamma A' Z. 16, in der ‚Klage über Ur' Z. 248, 300 oder bei den Klagen der Göttinnen in der ‚Klage über Sumer und Ur' Z. 115–220. Ferner ist die Anrufung der Gašansumun (Ninsumun) in der Klage der Bawu (Cohen 1981, 106–107, no. 166.1 Z. 19) unerwartet. Auch die gleichen Trauergesten werden verschiedenen Göttinnen zugeschrieben (s. Anm. 28).

somit die Rolle als Sprachrohr einer Gesellschaft, deren Klagen ansonsten allein nicht wirksam wären.

LITERATURVERZEICHNIS

Attinger, P. 1988, "Remarques à propos de la 'Malédiction d'Accad'", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 78, 99–12.

Bauer, J. 1998, „Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte", in: P. Attinger / M. Wäfler (Hg.), *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/1; Annäherungen 1). Freiburg Schweiz [u.a.], 431–585.

Behrens, H. 1978, *Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur* (Studia Pohl, Series Maior 8). Rome.

Berlin, A. 1979, *Enmerkar and Ensuḫkešdanna. A Sumerian Narrative Poem*. Philadelphia.

Berlejung, A. 1998, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolitik* (Orbis Biblicus et Orientalis 162). Freiburg Schweiz [u.a.].

Biga, M. G. 1988, „Frauen in der Wirtschaft von Ebla", in: H. Waetzold / H. Hauptmann (Hg.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla. Akten der Internationalen Tagung, Heidelberg 4.–7. November 1986* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 2). Heidelberg, 159–171.

Black, J. A. 2005, "Songs of the Goddess Aruru", in: Y. Sefati et al. (Hg.), "*An Experienced Scribe Who Neglects Nothing.*" *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda, Md, 39–62.

Braun-Holzinger, E. A. 1991, *Mesopotamische Weihgaben der frühdynastischen bis altbabylonischen Zeit* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 3). Heidelberg.

Chiodi, S. M. 1994, *Le concezioni dell'oltretomba presso i sumeri*. Roma.

Cohen, M. E. 1988, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*. Potomac.

Cooper, J. S. 1983, *The Curse of Agade*. Baltimore [u.a.].

— 2006, "Genre, Gender, and the Sumerian Lamentation", *Journal of Cuneiform Studies* 58, 39–47.

CT 42 = Figulla, H. H. 1959, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum XLII*. London.

CTMMA 2 = Spar, I. / Lambert, W. G. 2005, *Literary and Scholastic Texts of the First Millennium B.C.* (Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art 2). New York.

Edzard, D. O. RIME 3/1 = Edzard 1997, *Gudea and His Dynasty* (Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/1). Toronto.

Falkenstein, A. 1960, „Ein Lied auf Šulgi", *Iraq* 22, 139–149.

Farber-Flügge, G. 1973, *Der Mythos ‚Inanna und Enki' unter besonderer Berücksichtigung der Liste der* "me" (Studia Pohl 9). Rome.

Flückiger-Hawker, E. 1999, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* (Orbis Biblicus et Orientalis 166). Freiburg Schweiz [u.a.].

Frayne, G. RIME 1 = Frayne 2008, *Presargonic Period (2700–2350 BC)* (Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 1). Toronto.
Frayne, G., RIME 2 = Frayne 1993, *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)* (Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 2). Toronto.
Frayne, G. RIME 3/2 = Frayne 2006, *Ur III Period (2112–2004 BC)* (Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/2). Toronto.
Frayne, G. RIME 4 = Frayne 1990, *Old Babylonian Period (2003–1595)* (Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 4). Toronto.
Fritz, M. M. 2003, „*... und weinten um Tammuz*“. *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu* (Alter Orient und Altes Testament 307). Münster.
Gabbay, U. 2007, “The Second Tablet of the Balaĝ a úru-ĝu$_{10}$ im-me”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2007, 37 no. 36.
Gabbay, U. / Wasserman, N. 2005, “Literatures in Contact. The Balaĝ Úru àm-ma-ir-ra-bi and Its Akkadian Translation UET 6/2, 403”, *Journal of Cuneiform Studies* 57, 69–83.
Gelb, I. J. 1984, “Šîbût kušurrāʾim, ‘Witnesses of the Indemnity’”, *Journal of Near Eastern Studies* 43, 263–276.
Gerstenberger, E. S. 1995, „Klagelieder“, in: M. Görg et al. (Hg.), *Neues Bibellexikon. Teil III: H-N*. Zürich [u.a.], 494–495.
Green, M. 1978, “The Eridu Lament”, *Journal of Cuneiform Studies* 30, 127–167.
— 1984, “The Uruk Lament”, *Journal of the American Oriental Society* 104, 253–279.
Groneberg, B. 2003, “Searching for Akkadian Lyrics: From Old Babylonian to the ‘Liederkatalog’ KAR 158”, *Journal of Cuneiform Studies* 55, 55–74.
Hallo, W. W. 1968, “Individual Prayer in Sumerian. The Continuity of a Tradition”, *Journal of the American Oriental Society* 88, 71–89.
Heimpel, W. 1981, “The Nanshe Hymn”, *Journal of Cuneiform Studies* 33, 65–139.
Klein, J. 1981, *The Royal Hymns of Shulgi King of Ur. Man's Quest for Immortal Fame* (Transactions of the American Philosophical Society 71, VII). Philadelphia.
Kramer, S. N. 1982a, “BM 98396. A Sumerian Prototype of the Mater-Dolorosa”, *Eretz-Israel* 16, 141–146.
— 1982b, “Lisin, the Weeping Mother Goddess. A New Sumerian Lament”, in: G. van Driel et al. (Hg.), *Zikir šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Leiden 133–144.
— 1985, “BM 86535. A Large Extract of a Diversified Balag-Composition”, in: J.-M. Durand / J.-R. Kupper (Hg.), *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*. Paris, 115–135.
— 1987, “By the Rivers of Babylon. A Balag-Liturgy of Inanna”, *Aula Orientalis* 5, 71–90.
— 1990, “BM 96927. A Prime Example of Ancient Scribal Art”, in: T. Abusch / J. Huehnergard / P. Steinkeller (Hg.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Atlanta, Ga., 251–269.
Krecher, J. 1966, *Sumerische Kultlyrik*. Wiesbaden.
Kutscher, R. 1975, *Oh Angry Sea (a-ab-ba hu-luh-ha). The History of a Sumerian Congregational Lament* (Yale Near Eastern Researches 6). New Haven [u.a.].

Lambert, W. G. / Millard, A. R. 1969, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford.
Löhnert, A. 2009, *„Wie die Sonne tritt heraus!". Eine Klage zum Auszug Enlils mit einer Untersuchung zu Komposition und Tradition sumerischer Klagelieder in altbabylonischer Zeit* (Alter Orient und Altes Testament 365). Münster.
Maul, S. M. 1988, „*Herzberuhigungsklagen*". *Die sumerisch-akkadischen Eršaḫunga-Gebete*. Wiesbaden.
— 1999, „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung", in: K. Watanabe (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – the City and the Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mithaka, Tokio), March 22–24, 1996*. Heidelberg, 201–214.
— 2000, „Die Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur", in: A. R. George / I. L. Finkel (Hg.), *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*. Winona Lake, 389–420.
Mayer, W. R. 1976, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen"* (Studia Pohl, Series Maior 5). Rom.
Michalowski, P. 1987, "On the Early History of the Ershahunga Prayer", *Journal of Cuneiform Studies* 39, 37–48.
— 1989, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Mesopotamian Civilizations 1). Winona Lake.
Reisman, D. 1969, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*. PhD thesis, University of Pennsylvania.
RIME = Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Toronto.
Römer, W. H. P. 1965, *Sumerische ‚Königshymnen' der Isin-Zeit*. Leiden.
— 1983, „Sumerische Emesallieder", *Bibliotheca Orientalis* 40, 566–591.
— 2001, *Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache* (Alter Orient und Altes Testament 276). Münster.
— 2004, *Die Klage über die Zerstörung von Ur* (Alter Orient und Altes Testament 309). Münster.
Sallaberger, W. 2002, „Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers", in: F.-R. Erkens (Hg.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*. Berlin, 85–98.
Schwemer, D. 2001, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*. Wiesbaden.
Selz, G. 1997, "The Holy Drum, the Spear, and the Harp. Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia", in: I. J. Finkel / M. J. Geller (Hg.), *Sumerian Gods and Their Representation* (Cuneiform Monographs 7). Groningen, 167–213.
— 1995, *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Staates von Lagaš* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 13). Philadelphia.
Shaffer, A. 1993, "From the Bookshelf of a Professional Wailer", in: M. E. Cohen / D. C. Snell (Hg.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*. Bethesda, Md., 209–210.
Soden, W. von 1994, „Der altbabylonische Atramchasis-Mythos", in: K. Hecker [u.a] (Hg.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen, II* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III, Lieferung 4). Gütersloh, 612–645.

Steible, H. 1982, *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften* (Freiburger Altorientalische Studien 5). Wiesbaden.

Steinkeller, P. 2003, "An Ur III Manuscript of the Sumerian King List", in: W. Sallaberger / K. Volk / A. Zgoll (Hg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke* (Orientalia Biblica et Christiana 14). Wiesbaden, 267–292.

Suter, C. E. 2000, *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image* (Cuneiform Monographs 17). Groningen.

Tinney, S. 1996, *The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B.C.).* Philadelphia.

TMH N.F. 4 = Bernhardt, I. 1967, *Sumerische literarische Texte aus Nippur. Band II: Hymnen, Klagelieder, Weisheitstexte und andere Literaturgattungen* (Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht-Sammlung Jena / Neue Folge 4). Berlin.

Waetzoldt, H. 1987, „Frauen (dam) in Ebla", in: L. Cagni (Hg.), *Ebla 1975–1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 9–11 ottobre 1985)*. Napoli, 365–377.

Walker, C. B. F. / Dick, M. B. 1999, "The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian *mīs pî* Ritual", in: M. B. Dick (Hg.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Winona Lake, Ind., 55–121.

— 2001, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian mīs pî Ritual* (State Archives of Assyria, Literary Texts 1). Helsinki.

Watanabe, K. 1987, *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons* (Baghdader Mitteilungen, Beiheft 3). Berlin.

Wilcke, C. 1970, „Eine Schicksalsentscheidung für den toten Urnammu", in: A. Finet (Hg.), *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale. Université Libre de Bruxelles, 30 juin – 4 juillet 1969* (Compte rendu de la 17e Rencontre Assyriologique). Ham-sur-Heure, 81–92.

— 1973, „Sumerische Texte in Manchester und Liverpool", *Archiv für Orientforschung* 24, 1–18.

— 1975, „Politische Oppositionen nach sumerischen Quellen. Der Konflikt zwischen Königtum und Ratsversammlung. Literaturwerke als politische Tendenzschriften", in: A. Finet (Hg.), *La voix de l'opposition en Mésopotamie. Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique, 19 et 20 mars 1973*. Bruxelles, 37–65.

— 1988, „König Šulgis Himmelfahrt", *Münchner Beiträge zur Völkerkunde 1* (Festschrift Laszlo Vajda), 245–255.

— 1993, „Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien", in: K. Raaflaub (Hg.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 24). München, 29–75.

— 1999, Weltuntergang als Anfang: Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atram-hasīs-Epos, in: A. Jones (Hg.), *Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft*. Wiesbaden, 63–112.

— 2000, Vergegenwärtigung des Schreckens um 2000 vor Christus. Strategien verbaler Bewältigung kollektiver Vernichtung in sumerischen Klageliedern,

in: D. Hoffmann (Hg.), *Vermächtnis der Abwesenheit. Spuren traumatisierender Ereignisse in der Kunst. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 12. bis 14. Mai 2000*. Rehburg-Loccum, 65–80.

Witzel, M. 1935, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes* (Analecta Orientalia 10). Roma.

Zgoll, A. 2003, *Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten an Ištar* (Alter Orient und Altes Testament 308). Münster.

Ziegler, N. 2007, *Les musiciens et la musique d'après les archives de Mari* (NABU, Mémoires 10; Florilegium marianum IX). Paris.

Klage der Menschen – Klage der Götter: Aspekte der kleinasiatischen Beichtinschriften[1]

Georg Petzl

Die „Beichtinschriften“ (der Begriff ist modern) sind ein Spezifikum des westlichen Kleinasien, d. h. der Landschaften Lydien, Phrygien und Mysien; sie sind in griechischer Sprache abgefasst und Ausdruck einer paganen Kultpraxis. Sie begegnen zuerst um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. und lassen sich bis gegen Ende des 3. Jahrhunderts nachweisen. Uniformität dieser Texte gibt es nicht; jeder Neufund – und es kommen immer wieder solche zu den bisher bekannten rund 150 dazu – bringt Überraschungen. Folgende Hauptzüge lassen sich feststellen: Jemand ist von einem Unglück (z. B. Krankheit) betroffen und findet heraus, dass die Ursache hiervon göttlicher Zorn ist. Dem wiederum liegt ein von der betreffenden Person oder einem Mitglied der Familie begangener religiöser Tabu-Bruch bzw. allgemein eine Missachtung der Macht einer Göttin / eines Gottes zugrunde. Um den Zorn und damit die Fortdauer des Unglücks zu beenden, musste der Gläubige seine Schuldhaftigkeit in einer Inschrift, die öffentlich im Heiligtum aufgestellt wurde, dartun, die Ereignisse schildern und vor allem die Macht der Gottheit lobpreisen; manche Stele ergänzt den Text mit einem Relief. Das Element der Klage kommt dabei folgendermaßen ins Spiel: 1. Der Mensch: (a) er beklagt das Unglück, welches ihn getroffen hat; (b) er klagt sich selber an; (c) er klagt über andere Personen, die involviert sind. 2. Die Gottheit: (a) sie klagt über ein spezielles Vergehen; (b) in göttlicher Ratsversammlung kommt es zur Klage, zur Hilfe durch einen Rechtsbeistand und zu einem abschließenden Urteil.

1. Einleitung

Im Titel des Vortrags begegnet der moderne Begriff der Beichtinschrift.[2] Um deutlich zu machen, welche Art von Dokument man sich darunter vor-

[1] A. Lajtar (Warschau) und H. W. Pleket (Leiden) danke ich für bibliographische Hinweise. Im Text ist die Vortragsform im Wesentlichen beibehalten.

[2] Als weitere Begriffe sind unter anderem gebräuchlich: Sühne-Inschrift, confession inscription, propitiatory inscription, confession, expiation; s. Petzl 1994, VII mit Anm. 1. Belayche 2008, 181f. behandelt die Problematik der modernen Terminologie; als Bezeichnung für Stelen, die derartige Inschriften tragen, schlägt sie „stèles ‚d'ostension‘ ou ‚d'exaltation‘“ vor.

zustellen hat, wird hier ein Beispiel vorgeführt (Petzl 1994, Nr. 1; Abb. 1). Die Reliefstele mit Inschrift wurde im nordwestlichen Kleinasien, in der antiken Landschaft Mysien, gefunden; sie dürfte dem 1. bis 2. Jh. n. Chr. angehören. Unter dem Giebelfeld zeigt das Relief einen Adler, der auf einem Altar sitzt; bekanntlich war der Adler das Tier des Zeus. Ein menschlicher Unterarm erscheint rechts neben seinem Kopf und hält etwas an seinen Schnabel hin.[3] Unter dem Relief steht die griechische Inschrift,[4] die folgendermaßen zu übersetzen ist:

„Meidon, Sohn des Menandros, veranstaltete im Heiligtum des Zeus Trosu ein Trinkgelage, und (seine) Diener aßen Fleisch, das (noch) nicht geopfert war. Und er (d.h. der Gott) ließ ihn auf drei Monate verstummen und trat zu ihm in seinen Träumen, damit er eine Stele aufstelle und darauf schreibe, was ihm widerfuhr; und danach fing er (wieder) an zu reden."

Bei Zeus Trosu handelt es sich vermutlich um die Gleichsetzung eines einheimisch-kleinasiatischen Gottes mit dem griechischen Götterfürsten. Meidon hatte in dessen Heiligtum ein ländliches Fest veranstaltet, und Kultdiener begingen dabei den Frevel, vom Fleisch zu essen, bevor dem Gott sein Anteil geopfert worden war. Dafür ereilte Meidon als den Verantwortlichen göttliche Strafe: er verlor seine Sprechfähigkeit. Der Gott ließ ihn nicht im Zweifel darüber, weshalb ihn dieses Ungemach betroffen hatte und wie er sich von ihm befreien könne. In Traumerscheinungen wies er ihn an, mit der Stele öffentlich darzustellen, welcher religiöse Tabubruch begangen worden war und mit welch durchschlagender Wirkung er den Sünder bestraft hatte. Meidon befolgte die Anweisung; er ließ die Stele anfertigen und sie – vermutlich im betreffenden Heiligtum – aufstellen. Damit war der Gott versöhnt, und der Delinquent erhielt seine Sprache nach drei Monaten zurück. Der Gegenstand, der im Relief dem Adler hingehalten wird, dürfte das Opferfleisch darstellen, so dass Relief und Inschrift gleichermaßen gottgefälliges Verhalten anmahnen: Bevor Fleisch verzehrt wird, erhält zuerst Gott seinen Anteil; der Verstoß hiergegen zieht göttliche Strafe nach sich.

Die Hauptzüge nicht-christlicher, griechisch abgefasster Beichtinschriften lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Jemand ist von einem Unglück getroffen und erkennt, dass die Ursache dafür in einem religiösen Fehlverhalten, Zeichen der Missachtung der Gottheit, zu suchen ist. Um vom Unglück loszukommen, muss er dessen Ursache abstellen, d.h. den Gott gnädig stimmen; dazu gehört die schriftliche (und manchmal auch bildliche) Darstellung einerseits der Ereignisse und andererseits der Wirk-

---

[3] Das Relief ist zuletzt behandelt von Belayche 2008, 186f.

[4] Μείδων Μενάνδρου κρατῆρα / ἐπόει ἐπὶ τοῦ Διὸς τοῦ Τρωσου, / καὶ οἱ διάκονοι ἄθυτα ἐφάγοσαν, / (4) καὶ ἀπεμάκκωσεν αὐτὸν / ἐπὶ μῆνας τρεῖς καὶ παρεσ/τάθη αὐτῷ εἰς τοὺς ὕπνους, / ἵνα στήλην στήσας ἐπιγράψῃ / (8) ἃ πέποσχεν, καὶ ἤρξατο τότε / λαλεῖν.



Abb. 1: Beichtinschrift Nr. 1. (Photographie von Peter Herrmann)

macht Gottes. Solche Zeugnisse religiöser Propaganda sollten von möglichst vielen Menschen wahrgenommen werden; diese Art Beichte war öffentlich. Bei den Beichtinschriften, die im Folgenden vorgeführt werden, wird sich zeigen, dass dieses Schema in abgewandelter oder erweiterter Form begegnen kann. Den geographischen Rahmen der Beichtinschriften bildet das westliche Kleinasien; sie sind aus der Zeit vom mittleren 1. Jh. bis ins späte 3. Jh. n. Chr. bezeugt.[5]

Das Element der Klage lässt sich in den Beichtinschriften wiederholt feststellen; sie hat dort zweierlei Urheber: einerseits klagt der bestrafte Mensch, andererseits der bestrafende Gott. Wir wenden uns zunächst der Klage des Menschen zu.

1.1 Klage des Menschen über sein Ungemach

Wir hörten, dass Meidon in seinen Träumen den göttlichen Auftrag erhalten hatte, seine Leiden zur öffentlichen Kenntnisnahme niederzuschreiben; er tut dies mit der Schilderung seines dreimonatigen Verstummens. Man kann dies implizit als Beklagen des krankhaften Zustandes auffassen. Es gibt Inschriften, die hierin deutlicher sind, zum Beispiel Petzl 1994, Nr. 50 (Abb. 2):[6]

> „(Weihung) für Zeus Sabazios und Mutter Hipta. Diokles, Sohn des Trophimos: Da ich Tauben der Götter gefangen hatte, erlitt ich an meinen Augen Strafe und habe den Beweis göttlicher Macht (auf dieser Stele) schriftlich niedergelegt."

Diokles klagt über die Erkrankung seiner Augen und zeigt sie dem Betrachter der Stele im Relief. Auch er begriff sein Unglück als göttliche Strafe und wusste um sein Vergehen gegenüber den Göttern; er hatte sich an ihren heiligen Tauben vergriffen. Die Vögel sind ebenfalls im Relief dargestellt. Sie standen offenbar unter dem Schutz des phrygischen Gottes Sabazios, der wiederum mit Zeus gleichgestellt erscheint, und der Muttergottheit Hipta, die ihrerseits auf die hethitische Hepat zurückging. Diesen beiden Gottheiten war die Stele geweiht; sie sollte deren Macht – griechisch *aretè* – veranschaulichen; der Begriff für Schilderung göttlicher Wundertaten war *aretalogia*.[7]

---

[5] Die unten besprochene Inschrift Supplementum Epigraphicum Graecum 53, 1344 datiert aus dem Jahr 58, die Inschrift Herrmann-Malay 2007, Nr. 46 (zu ihr s. zuletzt Parker 2007) aus dem Jahr 288 n. Chr.

[6] Διεὶ Σαβαζίῳ καὶ Μη/τρεὶ Εἴπτα. Διοκλῆς / Τροφίμου· ἐπεὶ ἐπεί/(4)ασα περιστερὰς τῶν / θεῶν, ἐκολάσθην ἰς / τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ / ἐνέγραψα τὴν ἀρετήν.

[7] Zum aretalogischen Charakter von Beichtinschriften s. Petzl 1994, XV mit Anm. 40 und Paz de Hoz 2009.



Abb. 2: Beichtinschrift Nr. 50.
(Nach *Annual of the British School at Athens* 21 (1914-16), Pl. 1)

Nicht sprechen und nicht gut sehen zu können ist unangenehm. Die Klage eines gewissen Eumenes Junior aber, der vielleicht unabsichtlich, jedenfalls aber verbotswidrig sein Vieh in einem heiligen Hain hatte weiden lassen, betrifft Ernsteres (Petzl 1994, Nr. 7): Der Gott – wohl wiederum ein einheimischer Zeus – „versetzte ihn in einen todesgleichen Zustand.“[8] Im nächsten Satz sagt der Betroffene, dass es eine glückliche Wendung gab: „Mein Schicksal aber gewährte Hoffnung.“[9] Hier verbindet sich die Klage mit einem positiven Ausblick.

Die positive Wendung findet sich ähnlich im Text von Petzl 1994, Nr. 43 (Abb. 3),[10] der auch zur Illustration eines weiteren Aspektes der Klage dienen soll, nämlich der

1.2 Selbstanklage des sich versündigenden Menschen

> „(Ich,) Antonia, Tochter des Antonius, (widme die Stele dem) Gott Apollon Bozenos, weil ich mich auf dem Platz in unreinem Gewand befunden habe; da ich aber bestraft worden bin, habe ich ein Geständnis getan und die Lobpreisung geweiht, weil ich gesund geworden bin.“

Es scheint ein heiliger Tanzplatz gewesen zu sein, auf den sich Antonia in unreiner Kleidung begeben hatte. Der einheimische Gott ‚Bozenos‘, diesmal mit dem griechischen Apollon gleichgesetzt, wird im Relief als Reitergott mit geschulterter Doppelaxt dargestellt. Er dürfte durch Antonias Verhalten beleidigt worden und mit Krankheit strafend aufgetreten sein. Dadurch genötigt gestand sie ihr Vergehen (ἐξωμολογησάμην), klagte sich also selber an. Die positive Wirkung blieb nicht aus: sie wurde gesund. In dankbarer Anerkennung errichtete sie dafür die Stele als Lobpreis des Apollon Bozenos. Wenn Meidon von ihm unterstehenden Kultdienern berichtet, die die Opferung des Fleisches nicht abwarteten, oder Diokles davon, dass er heilige Tauben gefangen hatte, so sind dies ebensolche Selbst-Anklagen wie im vorliegenden Fall Antonias Eingeständnis. Für dieses erscheint hier – wie auch sonst oft – der *terminus technicus* des ἐξομολογεῖσθαι (auch ὁμολογεῖν, ὁμολογία). Getrieben wird Antonia dazu durch ihre Erkrankung, deren göttlichen Ursprung sie geahnt haben mochte. Nachdem sie ihre Verfehlung zugegeben hat, heilt Apollon Bozenos sie und tut damit eindrucksvoll seine Machtfülle dar: Auf wunderbare Weise vermag er Krankheit sowohl zu schicken als auch wiederum zu heilen. Zu seinem

---

8 Zeile 6: κατέθηκεν ἰσοθάνατον.

9 Zeilen 7–8: Ἡ δὲ ἐμὴ Τύχη ἐλπίδαν / ἔδωκε.

10 Ἀντωνία Ἀντωνίου Ἀπόλ/λωνι θεῷ Βοζηνῷ διὰ τὸ ἀ/ναβεβηκένε με ἐπὶ τὸν χο/(4)ρὸν ἐν ῥυπαρῷ ἐπενδύτῃ, / κολασθῖσα δὲ ἐξωμολο/γησάμην κὲ ἀνέθηκα εὐλο/γίαν, ὅτι ἐγενόμην ὁλόκ[λ]/(8)ηρος.

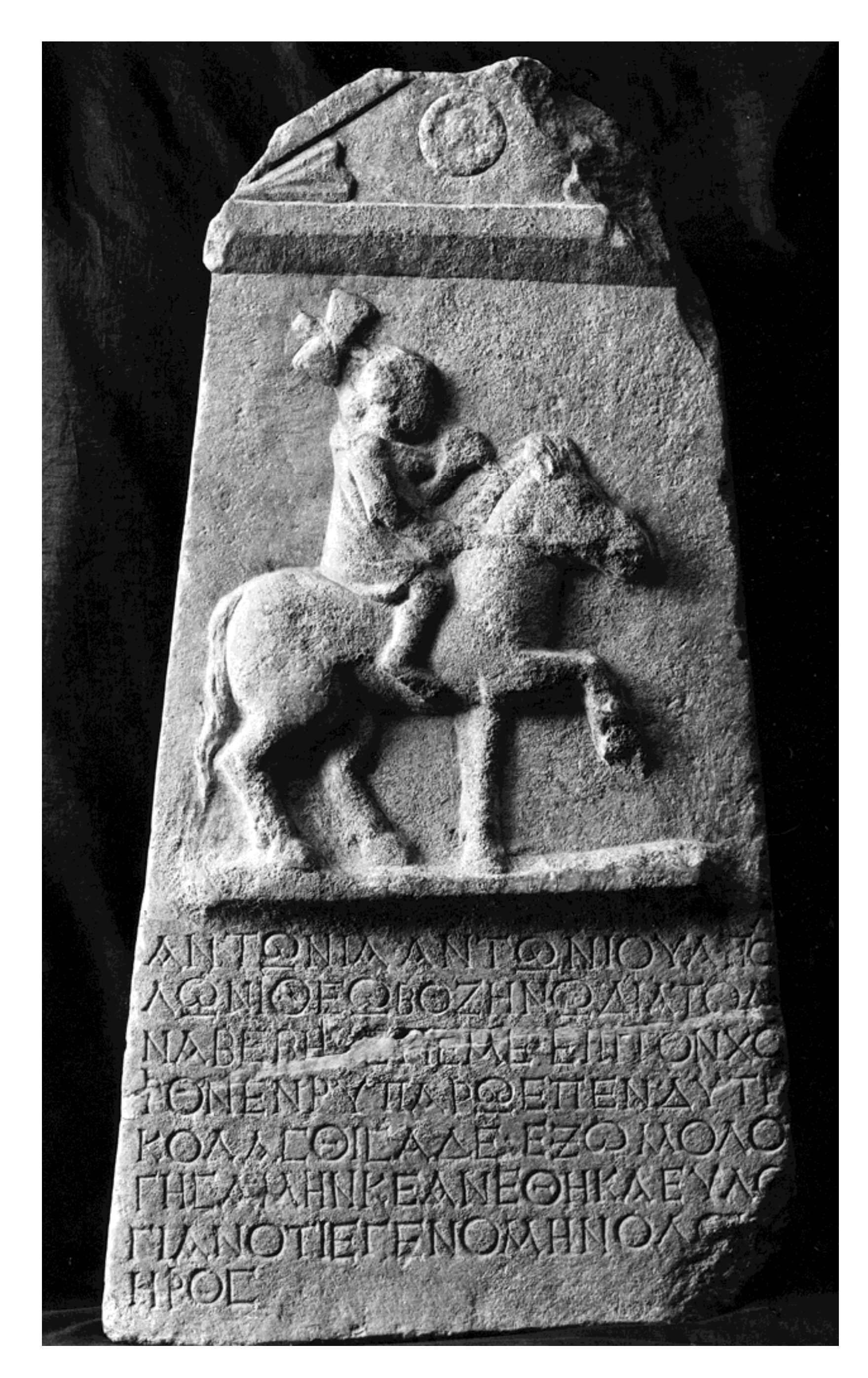


Abb. 3: Beichtinschrift Nr. 43.
(Staatl. Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Antikensammlung)

Lobpreis – griechisch εὐλογία – lässt Antonia das Geschehene auf der Stele niederschreiben und ihn als berittenen Gott mit seinem Attribut der Doppelaxt darstellen. Wer die Weihegabe im Heiligtum betrachtete, sollte daraus folgendes lernen: Die religiösen Reinheitsgebote waren einzuhalten,[11] andernfalls bekam man die Machtfülle des Gottes zu spüren.

Wir besitzen eine Beicht-Stele (Petzl 1994, Nr. 3; Abb. 4), auf welcher der Moment der Selbst-Anklage bildlich dargestellt ist. Folgendes wird in der Inschrift berichtet:[12]

> „Groß ist Meis Axiottenos, der (den Ort) Tarsi[13] als König beherrscht. Da das Szepter für den Fall aufgestellt worden war, dass jemand aus dem Badehaus etwas entwendet, bestrafte der Gott, als nun ein Hemd gestohlen worden war, den Dieb und bewirkte, dass er nach einiger Zeit das Hemd zum Gott brachte, und er tat ein Geständnis. Der Gott nun befahl durch einen Boten / einen Engel, das Hemd zu verkaufen und die Manifestationen seiner Macht auf einer Stele niederzuschreiben."

Als Datum wird 164/5 n. Chr. genannt.

Ein kurzes Wort zu dem Gott Meis (oder Men), der auch im Folgenden öfter genannt werden wird. Es handelt sich um einen phrygischen Gott, der besonders im westlichen Kleinasien, aber auch darüber hinaus, verehrt wurde.[14] Μείς bzw. μήν bedeutet griechisch ‚Mond', und die Hörner des Mondes erscheinen über den Schultern des Gottes; seine Rechte umfasst hier das Szepter, in seiner Linken hält er einen Pinienzapfen; er trägt die phrygische Kappe. Diesem Gott wurden je nach den Stätten seiner Vereh-

---

[11] Die mit den kleinasiatischen fast gleichzeitigen (Sima 1999, 150) arabischen Buß- und Sühne-Inschriften weisen in mancher Hinsicht überraschende Ähnlichkeit mit jenen auf, s. Sima 1999. Dazu gehört, dass das öffentliche Bekenntnis der Schuld mit dem Aufstellen einer beschrifteten Stele im Tempelbezirk Voraussetzung für die Besänftigung des zürnenden Gottes war; Sima 1999, 151 erwähnt daneben einen kleinen Bronze-Anhänger mit bildlicher Darstellung des unerlaubten Geschlechtsverkehrs und Inschrift (2.–1. Jh. v. Chr.); außer in dem von Sima 1999, 151, Anm. 36 genannten Ausstellungskatalog ist das Stück auch abgebildet in Seipel 1998, 311, Nr. 213; dort sind weitere Bronzetäfelchen mit Buß- bzw. Sühnetexten gegeben: 311f., Nr. 214 (Sima 1999, 144) und 311, Nr. 212 (dazu Sima 2000), ferner 287, Nr. 141 die Kalksteinstele, die ein „öffentliches Bekenntnis des Königs von Kaminahù" (4.–3. Jh. v. Chr.) enthält, s. Sima 1999, 152. Eine besonders häufig erwähnte Verfehlung betrifft mangelnde kultische Reinheit (Sima 1999, 144–146).

[12] Μέγας Μεὶς Ἀξιοττηνὸς Ταρσι βα/σιλεύων. Ἐπεὶ ἐπεστάθη σκῆ/πτρον, εἴ τις ἐκ τοῦ βαλανείου τι / (4) κλέψι - κλαπέντος οὖν είματίου / ὁ θεὸς ἐνεμέσησε τὸν κλέπτην / καὶ ἐπόησε μετὰ χρόνον τὸ είμά/τιον ἐνενκῖν ἐπὶ τὸν θεόν, καὶ ἐ/(8)ξωμολογήσατο. Ὁ θεὸς οὖν ἐκέλευ/σε δι' ἀνγέλου πραθῆναι τὸ είμά/τιν καὶ στηλλογραφῆσαι τὰς δυ/νάμεις. Ἔτους σμθ΄.

[13] S. Herrmann-Malay 2007, 94 mit Anm. 160.

[14] Lane 1971–1978; Petzl 1999.

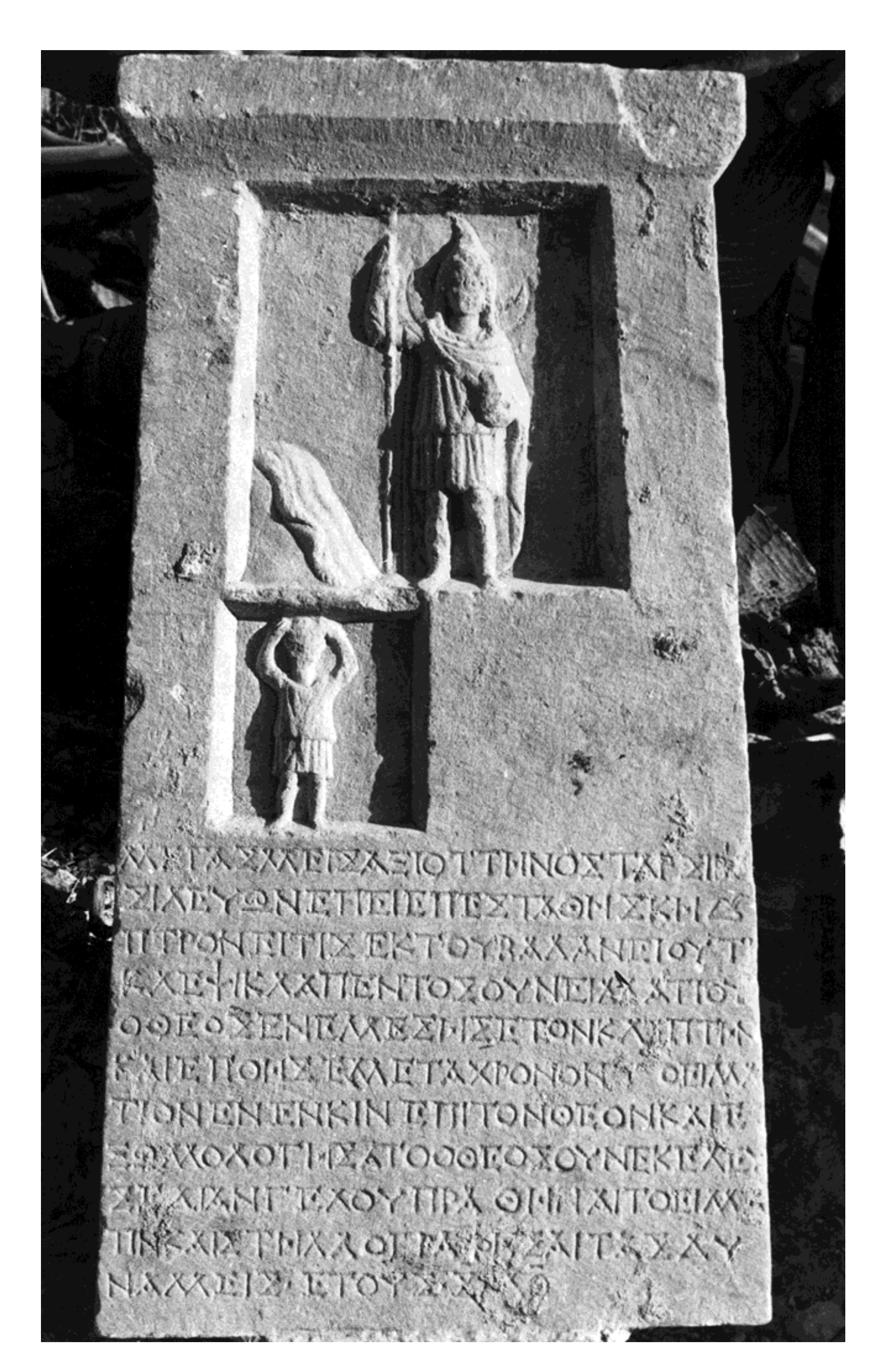


Abb. 4: Beichtinschrift Nr. 3. (Photographie von Peter Herrmann)

rung mannigfache Epitheta beigelegt; hier heißt er ‚Meis Axiottenos' und wird als König, der über den Ort Tarsi herrscht, apostrophiert.[15]

Den bisher vorgestellten Beichtinschriften lagen Verstöße gegen religiöse Gebote zugrunde; hier dagegen handelt es sich um einen profanrechtlichen Straftatbestand, nämlich Kleiderdiebstahl, der vom Gott geahndet und vom Dieb eingestanden und wiedergutgemacht wurde. Voraussetzung dafür, dass ein Gott profanes Recht schützte, war, dass man ihm diesen Schutz anvertraute. Dem diente die hier und auch sonst in dieser Gegend öfter erwähnte Prozedur der Aufstellung des göttlichen Szepters; mit ihr wurde ein Sachverhalt, ähnlich wie beim Fluch, göttlicher Zuständigkeit übertragen.[16]

Für das Schuldeingeständnis wird wieder die Vokabel ἐξομολογεῖσθαι benutzt. Wie das untere Relief zeigt, war der Dieb noch ein kleiner Junge; beide Arme hat er hoch erhoben und trägt mit diesem Gestus seine Selbstanklage vor.[17] Im Bildfeld darüber steht der Gott Meis, und neben ihm liegt das *corpus delicti*, das, wie die Inschrift sagt, zu ihm gebracht worden war.

Die Verfolgung der profanrechtlichen Tatbestände der Nötigung und Freiheitsberaubung hatte ein gewisser Glykon in seiner Not dem Meis Axiottenos übertragen, und dieser verhalf ihm zum Recht. Das geht aus der Inschrift Supplementum Epigraphicum Graecum 53, 1344[18] hervor, die eine ausführliche Lobpreisung des Gottes enthält, dazu noch ein weiteres, in Beichtinschriften auch sonst begegnendes Element der Klage, nämlich

1.3 DIE KLAGE ÜBER DAS FEHLVERHALTEN VON MITMENSCHEN

Die Inschrift beginnt mit der Akklamation „Groß ist die Mutter des Meis Axiottenos!“[19] Meis tritt häufig – so auch hier – in Kultgemeinschaft mit seiner Mutter auf.

---

[15] Herrmann 1978, speziell 422f. mit Anm. 31; s. auch den Kommentar zu Petzl 1994, Nr. 3.

[16] S. den Kommentar zu Petzl 1994, Nr. 3, 2–4, Chaniotis 1997, 363–369, Chaniotis 2004, 13f., Gordon 2004, 185–187 und Belayche 2008, 187–192. Aus demselben Ort wie diese Inschrift stammt die Beichtstele Herrmann-Malay 2007, Nr. 66. Sie datiert aus dem Jahr 154/5 („144/5 A.D.“ versehentlich die Ed.), und die Schrift scheint vom selben Steinmetz wie Petzl 1994, Nr. 3 zu stammen. Dort wird berichtet, dass das Szepter des ‚Apollon Tarsios' wegen widerrechtlicher Aneignung eines abhanden gekommenen Schweines aufgestellt worden war; das Tier wurde später entdeckt. Die Verfolgung von Grabfrevel konnte Göttern durch Aufstellen ihrer Szepter anvertraut werden: s. Strubbe 1997, zu Nr. 55, 9.

[17] Robert 1983, 519 (= Robert 1987, 363): „c'est le voleur anonyme et repentant“; vgl. Belayche 2008, 188.

[18] Nach der Publikation von Malay 2003, auf dessen Kommentar verwiesen sei; s. auch die Anmerkungen Supplementum Epigraphicum Graecum a. O. Die Stele wurde im Norden des antiken Dorfes Iaza (heute Ayazören oder Ayazviran) gefunden.

[19] Z. 1–2: Μεγάλη Μήτηρ Μηνὸς Ἀξιοττη/νοῦ.

Dem Meis Axiottenos[20] weihten Glykon und seine Frau Myrtion, wie es weiter in der Inschrift heißt:

> „den Lobpreis bezüglich ihrer eigenen Rettung und der ihrer eigenen Kinder. Du nämlich, Herr, hast dich meiner, als ich gefangengesetzt war, erbarmt. Groß ist an dir das Fromme, groß ist an dir das Gerechte, groß ist dein Sieg, groß sind deine Taten der Vergeltung, groß ist dir das Zwölfgötter-Gremium, das bei dir gegründet ist!“[21]

Diese Anrufung des Meis Axiottenos und der Lobgesang auf ihn leiten hin zur Klage über das, was Glykon von einem nahen Verwandten widerfahren war:

> „Gefangengesetzt wurde ich von Demainetos, dem Sohn meines Bruders, weil ich meinen Besitz hingegeben hatte und dir“ – Glykon spricht jetzt seinen Neffen Demainetos unmittelbar an – „wie einem Kind Hilfe gewährt hatte. Du aber sperrtest mich aus und setztest mich gefangen - nicht wie einen Onkel, sondern wie einen Übeltäter.“[22]

Der Schluss des Textes wird mit einer weiteren Akklamation eingeleitet:

„Groß ist nun Meis, der (den Ort) Axiotta beherrscht. Du“ – jetzt spricht Glykon den Gott an – „hast mir zur Genugtuung verholfen. Euch“ – Glykon meint Meis Axiottenos und dessen eingangs genannte Mutter – „preise ich.“ Es folgt noch die Datierung auf den 25. Mai 58 n. Chr.[23]

Glykons Klage über das Verhalten von Demainetos legt folgenden Gang der Ereignisse nahe: der Onkel hatte dem Neffen materielle Unterstützung aus seinem Besitz gewährt, wurde aber von diesem ausgesperrt und sogar irgendwo festgesetzt. Vermutlich reichte Demainetos das Angebotene nicht, und da er annahm, dass sein Onkel weiteren Besitz anderen vermachen wollte, suchte er, ihn physisch daran zu hindern. An diesem Punkt wandte sich Glykon an den Gott Meis Axiottenos, damit dieser ihm zu seinem Recht verhelfe; schließlich ging es nicht nur um sein eigenes Heil,

---

[20] Der Gott wird Z. 2–3 Μεὶς Οὐράνιος, Μεὶς Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττα κατέχων, Z. 19 Μεὶς Ἀξιοττα κατέχων genannt. Für die erste Namensform s. den Kommentar zu Petzl 1994, Nr. 55, 1–5 und Herrmann-Malay 2007, Nr. 51 und 55. Artemidoros war wohl der Gründer der speziellen ‚Kult-Filiale‘, s. zu Petzl 1994, Nr. 79, 1–2.

[21] Z. 5–12: ... εὐλογίαν περὶ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας καὶ τῶν ἰδίων τέκνων· / Σὺ γάρ με, κύριε, αἰχμαλωτιζόμε/(8)νον ἠλέησες. Μέγα σοι τὸ ὅσιον, / μέγα σοι τὸ δίκαιον, μεγάλη ‹ἡ› νείκη, / μεγάλαι ‹αἱ› σαὶ νεμέσεις, μέγα σοι / τὸ δωδεκάθεον τὸ παρὰ σοὶ κα/(12)τεκτισμένον.

[22] Z. 12–18: Ἠχμαλωτίσθην / ὑπὸ ἀδελφοῦ τέκνου τοῦ Δημαινέτου, ὅτι τὰ ἐμὰ προέλειψα καί / σοι βοίθεαν ἔδωκα ὡς τέκνῳ· / (16) σὺ δὲ ἐξέκλεισές με καὶ ἠχμα/λώτισάς με οὐχ ὡς πάτρως, ἀλλὰ / ὡς κακοῦργον.

[23] Z. 18–21: Μέγας οὖν ἐστι / Μεὶς Ἀξιοττα κατέχων· τὸ εἰκα/(20)νόν μοι ἐποίησας· εὐλογῶ ὑμεῖν. / Ἔτους ρμβʹ (Jahr 142 der sullanischen Ära = 57/8 n. Chr.), μη(νὸς) Πανήμου βʹ.

sondern – wie er eingangs sagt – auch um das seiner Frau und seiner Kinder, ihrer aller Existenz war durch den rabiaten Neffen bedroht.

Der Gott erbarmte sich des Unglücklichen, der ihn nach dem guten Ausgang mit folgenden Akklamationen preist: „Groß ist an dir das Fromme, groß ist an dir das Gerechte, groß ist dein Sieg, groß sind deine Taten der Vergeltung, groß ist dir das Zwölfgötter-Gremium, das bei dir gegründet ist!“ Das heißt, dass Meis Axiottenos dem göttlichen und menschlichen Recht zur Geltung verhilft, dass er stets siegreich ist, dass man für Fehlverhalten mit seiner Rache zu rechnen hat und dass er mit einem Zwölfgötter-Gremium zusammenwirkt. Das Zwölfgötter-Gremium, das Übeltaten ahndet, wird auch in einigen anderen Inschriften dieser Gegend genannt;[24] wir wissen nicht, wer diese Zwölfgötter waren, vermutlich handelte es sich um eine alte einheimische Gruppierung.

Wenn Glykon sagt, dass Meis Axiottenos ihm Genugtuung verschafft habe, bedeutet dies, dass er den Neffen außer Gefecht gesetzt und bestraft hatte. Die Inschrift enthält den Lobpreis, welcher dem Gott dafür zusteht; sie ist also keine eigentliche Beichtinschrift, enthält aber mit der Schilderung von Schuld und göttlicher Wirkmacht sowie mit der εὐλογία Elemente, die dieser Kategorie eigentümlich sind.[25]

Auch die Klagen seitens der Gottheit finden in Beichtinschriften mehr oder weniger ausdrücklich ihren Niederschlag; hier zunächst

2.1 Gottes Klage über das Fehlverhalten eines Menschen

Wenn ungeopfertes Fleisch gegessen wurde, wenn man sich an heiligen Tauben vergriff, wenn man kultische Reinheitsgebote missachtete, wenn man von Gott geschütztes Recht verletzte, so waren dies alles Tatbestände, die natürlich der Gottheit Anlass zur Klage gaben. Selten aber findet sich solche Klage dem Gott explizit, in wörtlicher Rede, in den Mund gelegt, wie vermutlich im Text von Petzl 1994, Nr. 36:[26]

---

24 S. Malays Kommentar zu den Zeilen 10–12.

25 Vergleichbar ist Petzl 1994, Nr. 47: „Groß sind die Götter, die Nea Kome besitzen! Im Jahre 231 (d. h. 146/7 n. Chr.): Menophila war von ihrem Sohn Polychronios erzürnt worden und hatte zu den Göttern gebetet, dass ihr Genugtuung widerführe. Und nachdem er bestraft worden war und die Götter versöhnt hatte, befahl (die Gottheit: etwa Meis?) ihr, die Manifestationen der Macht der Götter auf der Stele niederzuschreiben.“ Auch Petzl 1994, Nr. 97 ist in erster Linie ein Lobpreis: „Ich, Aurelius Trophimos, Sohn des Artemisios, habe den Gott gefragt und die Stele für die Göttermutter aufgestellt und preise die Manifestationen deiner Macht“; s. Petzl 1994, X.

26 Μηνὶ Λαβανα· ἡ Ἐλπὶς / κατευτελίσασα Μῆνα Λαβανα ἀκατάλουστος / (4) οὖσα ἐπὶ τὸ βῆμά του ἀ/νέβη καὶ ἠρεύνησεν τὸ / βῆμα καὶ τὰς τάβλας αὐ/τοῦ· ἐπιζητήσαντος τοῦ / (8) θεοῦ οἱ κληρονόμοι εὐ/λογοῦντες ἀπέδωκαν. / Ἔτους σος´, μη(νὸς) Περειτίου. / Καὶ Μηνεὶ Ἀξειτηνῷ / – „καταιμόλυνέ μου τὸ βῆμα“ – / εὐλογοῦτες ἀποδείδο/μεν.

„Für Meis Labanas. Die Elpis hat den Meis Labanas verachtet und sein Podium ohne (vorherige) Waschung bestiegen und sein Podium und seine Tabletts untersucht. Auf die Verfolgung durch den Gott hin haben die Erben (die Stele) erstattet, indem sie (ihn) priesen."

Als Datum wird Dezember 191 / Januar 192 angegeben. Danach:

„Lobend erstatten wir (die Stele) auch dem Meis Axeitenos" (so wird hier das Epitheton ‚Axiottenos' geschrieben).

Dazwischen unvermittelt:

„‚Mein Podium hat sie besudelt.'"

Meine Übersetzung hat sprachliche Ungeschicklichkeiten, wie sie den Landbewohnern Lydiens nicht selten unterliefen, geglättet. Bleiben Einzelheiten auch unklar, liegt doch offensichtlich wieder ein Fall vernachlässigter kultischer Reinheit vor: Eine Frau namens Elpis (‚Hoffnung') konnte ihre Neugier nicht beherrschen und bestieg in des Meis Labanas Heiligtum ein Podium, um dort irgendwelche Tabletts oder Tafeln zu untersuchen. Wäre sie rein gewesen, hätte dies hingehen mögen; sie war es aber nicht. Ihr ungewaschener Zustand wird eingangs erwähnt, aber auch am Ende der Inschrift heißt es „Mein Podium hat sie besudelt" (κατ(ε)μόλυνέ μου τὸ βῆμα). Das dürfte am ehesten die Klage des Gottes sein, der sich durch dieses Verhalten von Elpis brüskiert fühlt. Betrachtet man diese Klage auf ihren Rhythmus hin, zeigt sich, dass sie im Versmaß zweier Trochäen abgefasst ist.

Die Beicht-Stele wurde nicht von Elpis, sondern von ihren Erben errichtet. Dass man ihren Tod als göttliche Strafe verstand, wird zwar nicht gesagt; außergewöhnlich wäre dies aber keineswegs gewesen, da andere Beichtinschriften davon berichten, dass Gott die Todesstrafe verhing;[27] wir hörten von dem gottgesandten todesgleichen Zustand des Eumenes Junior. Sündhaftigkeit ging wie eine ansteckende Krankheit vom Delinquenten auf Familienmitglieder über. Dies war für die Erben Anlass genug, sich mit der Erstattung des Lobpreises –und zwar nicht nur für den brüskierten Meis Labanas, sondern auch noch für Meis Axiottenos– diese Götter künftighin gnädig zu stimmen.

[27] Beispielshalber sei hingewiesen auf Petzl 1994, Nr. 35, 14–16; 37, 5–7; 54, 11–14; 69, 14–23; 72, 8; Herrmann-Malay 2007, Nr. 51, 11; 85, 15f. Der Erstherausgeber von Petzl 1994, Nr. 36, P. Herrmann, vermutete, „dass Elpis inzwischen zu Tode gekommen war und dass eben dies als Wirkung der Verfolgung durch die Gottheit angesehen wurde." Natürlich kann nur in diesem Sinn von Todesstrafe die Rede sein; priesterliche Usurpation des den römischen Behörden vorbehaltenen *ius gladii* (s. Ricl 1995, 72 mit Anm. 14; Schuler 1997, 619) ist in diesem Zusammenhang nie angenommen worden.

Nicht im Versmaß, sondern in Prosa äußert sich der Gott teils anklagend, teils versöhnt in einer der merkwürdigsten Inschriften dieser Gruppe, Petzl 1994, Nr. 5; Abb. 5), zu den Missetaten eines Theodoros. Dieser seinerseits schildert in ausführlicher Selbstbezichtigung seine wiederholten Fehltritte und Sühnehandlungen. Rahmen dieser Einlassungen war eine Art Gerichtsverhandlung vor einer Ratsversammlung von Göttern. Hier handelt es sich also geradezu um die Anklage Gottes gegen einen ‚Sünder'.

2.2 Anklage Gottes gegen einen ‚Sünder'

Zuerst wird das Datum der Inschrift, der 4. Juni 236 n. Chr., genannt und die Tatsache, dass der Delinquent von Zeus (vermutlich wieder in einer einheimischen Ausprägung) und dem ‚Großen Meis des Artemidoros' zur Einsicht gebracht worden war. „Ich habe den Theodoros an seinen Augen bestraft entsprechend den Sünden, die er begangen hat."[28] Diese Äußerung enthält die Anklage gegen Theodoros, dass er Sünden begangen habe, und wird dem ‚Meis des Artemidoros'[29] zuzuschreiben sein;[30] wir werden nämlich sehen, dass Zeus dem Angeklagten in der Verhandlung wohl als Anwalt zur Seite stand. Die Rollenverteilung der jeweiligen wörtlichen Zitate geht aus der Inschrift nicht hervor, man muss sie erschließen.

Die Inschrift gibt den Namen Meis nicht mit Buchstaben, sondern setzt an deren Stelle das Symbol des Gottes, die Mondsichel. Da die Strafe die Augen betraf, sind diese wie bei des Diokles' Stele dargestellt.

Das folgende ist ein Eingeständnis des Delinquenten: „Ich bin zusammengekommen mit der Trophime, der Sklavin des Haplokomas, der Frau des Eutyches, im ‚Praetorium'" (wohl ein Ratsgebäude in dieser Art ‚Tempelstaat').[31]

Im Folgenden wird beschrieben, wie dieser Ehebruch gleichsam im Sündenbock-Verfahren gesühnt wird: „Er nimmt die erste Verfehlung hinweg mit einem Schaf (bzw. einer Ziege), einem Rebhuhn und einem Maulwurf.[32] – Zweite Verfehlung:"[33]

---

28 Z. 5–7: ἐκολασόμην τὰ ὄματα τὸν / Θεόδωρον κατὰ τὰς ἁμαρτίας, ἃς / ἐπύησεν.

29 Für diesen Gott vgl. oben Anm. 20.

30 Dies scheint auch die Ansicht von H. Versnel zu sein, der vermutet „that the punisher and forgiver may be Meis, Zeus only a mediator" (*apud* Chaniotis 2004, 28, Anm. 85). Im Kommentar zu Petzl 1994, Nr. 5, 5–7 zog ich Zeus als Sprecher des Satzes in Betracht; auch Chaniotis 1997, 358 und 2004, 28 schreibt ihn Zeus zu.

31 Z. 7–10: Συνεγενόμην τῇ̣ πε/δίσχῃ τῷ Ἁπλοκόμα, τῇ̣ Τροφίμῃ, τῇ̣ γυ/ναικὶ τῇ̣ Εὐτύχηδος εἰς τὸ πλετώ/ριν.

32 Chaniotis 1997, 358 und 2004, 28 gibt diesen Satz dem Zeus.

33 Z. 10–12: ἀπαίρι τὴν πρώτην ἁμαρτίαν προβάτῳ⟦ν⟧, πέρδεικι, ἀσφάλακι. Δευτέρα / ἁμαρτία.

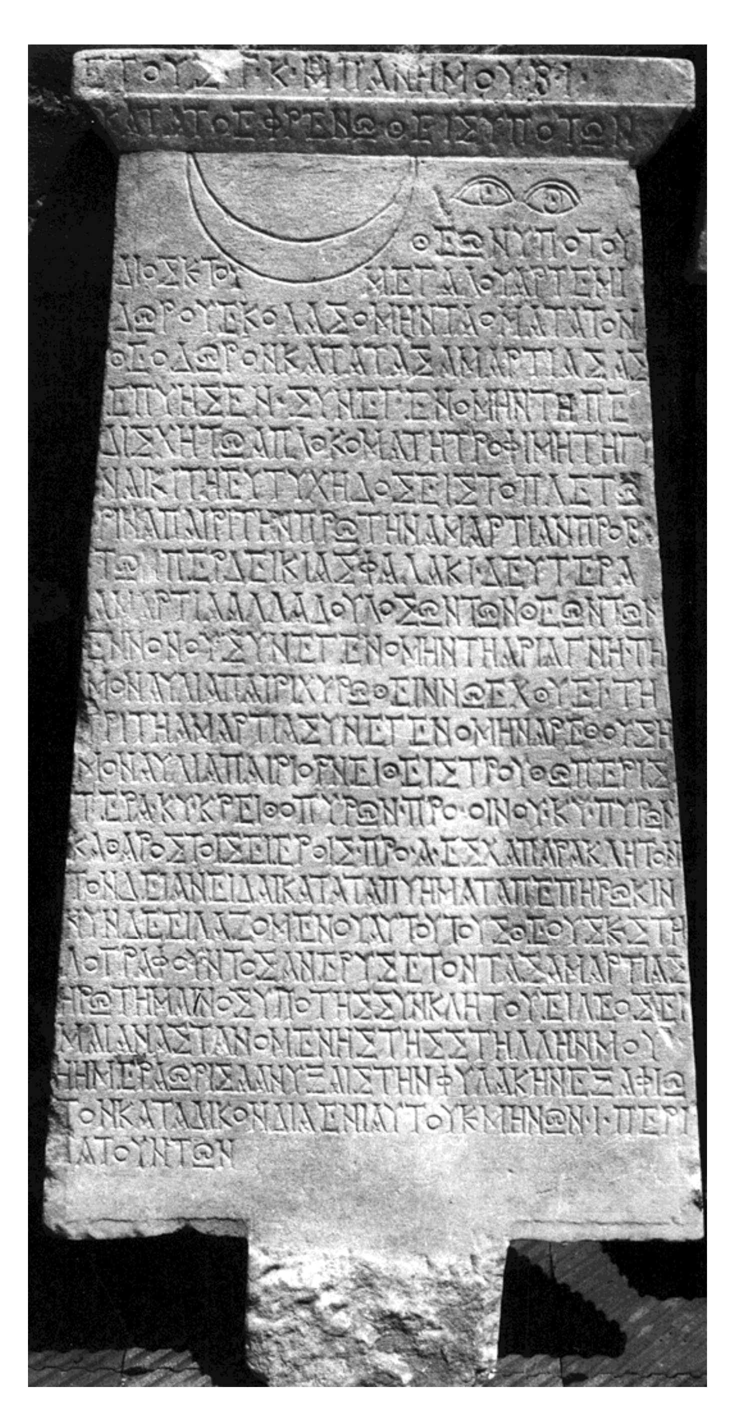


Abb. 5: Beichtinschrift Nr. 5. (Photographie von Hasan Malay)

Nun spricht wieder Theodoros: „Obwohl ich ein Sklave der Götter in Nonu war, kam ich mit der unverheirateten(?)[34] Ariagne zusammen."[35]

‚Nonu' war der Name des unter geistlicher Verwaltung stehenden Ortes.[36]

Von seinem Verstoß gegen das kultische Reinheitsgebot befreite sich Theodoros folgendermaßen: „Er nimmt (die Verfehlung) hinweg mit einem ‚Ferkel' (genannten Fisch), einem Thunfisch und einem (weiteren) Fisch."[37]

Nun wieder Theodoros: „Bei der dritten Verfehlung kam ich zusammen mit der unverheirateten (?) Arethusa."[38]

Jetzt dienen drei Vogelarten der Reinigung: „Er nimmt (die Verfehlung) hinweg mit einem Huhn (oder Hahn), einem Spatz und einer Taube."[39]

Ferner lieferte Theodoros dem Heiligtum noch bestimmte Mengen an Getreide und Wein ab. Was die Verhandlung vor dem Götter-Rat betrifft, so bemerkt er: „Als Rechtsbeistand (*parakletos*) erhielt ich den Zeus."[40]

---

[34] Z. 14 und 16 ist nicht sicher, ob das jeweils auf den Frauennamen bezogene μοναυλίᾳ (mit folgendem ʼπαίρι statt ἀπαίρει) als „unverheiratet" – wie in meiner Übersetzung (danach Liddell-Scott-Jones 1996, s. v. μοναύλιος) – zu verstehen ist oder μοναύλ(ε)ι (dann folgt ἀπαίρ(ε)ι) mit R. Merkelbach (so auch Chaniotis) als Dativ einer (sonst nicht bezeugten) Vokabel μόναυλις, „Flötenspielerin" (s. Petzl 1988, 160f.). Zu μόναυλις, „la retraite", s. Robert 1963, 274 mit Anm. 4 („Ce mot μόναυλις est intéressant pour le vocabulaire"). Ἡ μοναυλία (A), nach Pollux 4, 82, ist Liddell-Scott-Jones 1996 „playing the single aulos" (Spiel auf einem Einzel-Aulos) übersetzt.

[35] Z. 12–14: ἀλλὰ δοῦλος ὢν τῶν θεῶν τῶν / ἐν Νονου συνεγενόμην τῇ Ἀριάγνῃ τῇ / μοναυλίᾳ.

[36] Die Götter ἐν Νονvου sind inzwischen in einer weiteren Beichtinschrift aus dem nordostlydischen Silandos belegt (181 n. Chr.): Herrmann-Malay 2007, Nr. 70, 7f.; vgl. meine Überlegung zur Bedeutung des Ortsnamens Petzl 1997, 75, auch Tituli Asiae Minoris V 3, zu Nr. 1862, 4–5.

[37] Z. 14: (ἀ)παίρι χύρῳ, θείννῳ, ἐχθύει. Auch diesen Satz gibt Chaniotis 1997, 358 dem Zeus („Er nimmt hinweg mit einem Choiros [Flussfisch], einem Thunfisch, einem Fisch."); ebenso 2004, 28. Seine (bereits früher geäußerte) Interpretation, dass hier eine Gruppe von drei Fischen gemeint sein muss, wird durch die oben Anm. 36 genannte Inschrift Herrmann-Malay 2007, Nr. 70, 13–14 bestätigt; dort ist vom „vorangehenden Hinwegnehmen (der Schuldhaftigkeit) aus einem Neunklang" die Rede (ἐγένετο δὲ καὶ ἡ / προάπαρσις ἐξ ἐννεαφώνου). Dieses Hinwegnehmen wird auch Petzl 1994, Nr. 5, 10–17 geschildert: durch drei Dreier-Gruppen von Tieren, die jeweils „Dreiklang" genannt werden (τρίφωνον, der Begriff ist in diesem Zusammenhang belegt Petzl 1994, Nr. 6, 11–13; 55, 10f.; Herrmann-Malay 2007, Nr. 54, 3). Ich hatte Petzl 1994, Nr. 5, 14 übersetzt: „Er nimmt (die Verfehlung) hinweg mit einem Ferkel (und) einem Thunfisch." Diese Übersetzung sowohl als auch meine Petzl 1997, 75 vorgetragenen Bedenken sind hinfällig.

[38] Z. 14–16: τῇ / τρίτῃ ἁμαρτίᾳ συνεγενόμην Ἀρεθούσῃ / μοναυλίᾳ. Vgl. Anm. 33.

[39] Z. 16f.: (ἀ)παίρι ὄρνειθει, στρουθῷ, περισ/τερᾷ. Auch diesen Satz gibt Chaniotis 1997, 358 dem Zeus; ebenso 2004, 28.

[40] Z. 18f.: Ἔσχα παράκλητον / τὸν Δείαν. Der Satz, dessen Übersetzung im Kommentar zu Petzl 1994, Nr. 5, 18–19 begründet wird, ist auch anders verstanden worden; Chaniotis

Die folgende Äußerung mag der strafende Meis des Artemidoros getan haben:[41] „Siehe! Ich hatte ihn entsprechend seinen Taten geblendet“ – hier wird nochmals auf die göttliche Klage und Bestrafung verwiesen – „jetzt aber hat er die Fehler wiedergutgemacht, indem er die Götter gnädig gestimmt und (den gesamten Vorgang) auf einer Stele aufgezeichnet hat.“[42]

Die abschließenden Sätze dürfte der selbe Gott – wie die Inschrift vermerkt, „auf Anfrage des Rates hin“[43] – gesprochen haben:

> „Ich bin gnädig, da meine Stele aufgestellt wird an dem Tag, den ich festgesetzt hatte. Du magst das Gefängnis öffnen, ich entlasse den Delinquenten, da ein Jahr und zehn Monate herumgehen.“[44]

Den damals in Nonu lebenden Menschen war das theokratische Regime, dem sie unterstanden, vertraut – und damit auch das Pantheon, der Rat der Götter, die Rituale, Prozeduren und Vorschriften sowie die sozialen Gegebenheiten, etwa der heilige Sklavenstand und die hierarchisch geordnete Geistlichkeit. Der moderne Leser dagegen muss all dies aus den Andeutungen, welche die Inschriften bieten, zu erschließen suchen. Oftmals kommt er über Vermutungen nicht hinaus, und viele Fragen bleiben unbeantwortet, etwa: Wie lief eine Ratsversammlung der Götter ab, wer spielte die Rollen der Ratsmitglieder, des göttlichen Anklägers, des göttlichen Rechtsbeistandes (s. Anm. 43)? In diesem Sinne verdienten der Text und auch die übrigen hier behandelten Inschriften eingehendere Kommentare, als sie im Rahmen dieses Beitrags gegeben werden können.

Immerhin lässt sich zusammenfassend so viel festhalten: Oft werden in Beichtinschriften menschliche Verfehlungen thematisiert. Der hierfür Verantwortliche mag diesbezüglich über sich selber Klage führen; oder es wird beklagt, dass die Missetat andere Menschen beeinträchtigte. Einige wenige Inschriften geben sogar im Wortlaut wieder, was der Gott dem Delinquenten anklagend vorhielt. Die darauf folgende Strafe war unausweichlich, sei

---

1997, 358f. mit Anm. 36 zweifelnd: „Ich habe Zeus zu Hilfe aufgefordert“ (ähnlich 2004, 28 mit Überblick über die Diskussion Anm. 85).

41 Petzl 1988, 164 und Petzl 1994, Nr. 5 ging ich noch davon aus, dass Zeus diese Worte spreche; vgl. Anm. 29. Chaniotis gibt den gesamten Passus Z. 19–26 dem Zeus.

42 Z. 19–21: εἴδαι, κατὰ τὰ πυήματα πεπηρώκιν, / νῦν δὲ εἱλαζομένου αὐτοῦ τοὺς θεοὺς κὲ στη/λογραφοῦντος ἀνερύσετον τὰς ἁμαρτίας.

43 Z. 22: ἠρωτημαίνος ὑπὸ τῆς συνκλήτου. Es ist sicher dieses Gremium, das Herrmann-Malay 2007, Nr. 85, 6–8 „Großer Rat der Götter“, μεγάλη ... σύγκλητος τῶν θεῶν, bezeichnet wird (außerdem auch noch Z. 6f. „Senat“, συνᾶτος). Was die göttlichen Ratsmitglieder betrifft, „it is perhaps not an improbable assumption that their roles were played by human beings (priests?)“, Herrmann-Malay 2007 im Kommentar zur Stelle; vgl. auch Chaniotis 2004, 27–29 mit Anm. 83 und 90.

44 Z. 22–26: εἴλεος εἶ/μαι ἀναστανομένης τῆς στήλλην μου, / ᾗ ἡμέρᾳ ὥρισα· ἀνύξαις τὴν φυλακήν, ἐξαφίω / τὸν κατάδικον διὰ ἐνιαυτοῦ κὲ μηνῶν ι´ περι/πατούντων. Die letzten Worte sind gewiss mit Chaniotis zu verstehen „nach einem Jahr und 10 Monaten“.

es, dass sie als Krankheit oder anderes Ungemach den ‚Sünder' selber traf, sei es, dass ein ihm Nahestehender von ihr betroffen wurde. Jeder, der in dieser Weise geschlagen war, hatte Anlass, sein Leid zu beklagen; er konnte dies in Worten ausformulieren, es mochten aber auch bloß die erkrankten Organe dargestellt werden, wie wir dies bei den Fällen von Augenleiden sahen.[45] In starkem Kontrast zu den Fällen menschlicher Unvollkommenheit und menschlichen Leides erscheint die göttliche Machtfülle. Sie zu schildern und zu preisen, war wohl das wichtigste Ziel dieser bemerkenswerten Stelen.

LITERATURVERZEICHNIS

Belayche, N. 2008, "Du texte à l'image: les reliefs sur les stèles 'de confession' d'Anatolie", in: S. Estienne et al. (Hg.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du Colloque de Rome 11–13 décembre 2003*. Naples, 181–194.

Chaniotis, A. 1997, „‚Tempeljustiz' im kaiserzeitlichen Kleinasien", in: G. Thür / J. Vélissaropoulos-Karakostas (Hg.), *Symposion 1995, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu 1.–5. September 1995)*. Köln [u.a.], 353–384.

Chaniotis, A. 2004, "Under the watchful eyes of the gods: divine justice in Hellenistic and Roman Asia Minor", in: S. Colvin (Hg.), *The Greco-Roman East : Politics, Culture, Society* (Yale Classical Studies 31). Cambridge, Mass., 1–43.

Gordon, R. 2004, "Raising a sceptre: confession-narratives from Lydia and Phrygia", *Journal. of Roman Archaeology* 17, 177–196

Herrmann, P. 1978, "Men, Herr von Axiotta", in: S. Sahin / E. Schwertheim / J. Wagner (Hg.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 66), Vol. I. Leiden, 415–423.

Herrmann, P. / Malay, H. 2007, *New Documents from Lydia* (Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris Nr. 24). Wien.

Lane, E. 1971–1978, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 19), Vol. I–IV. Leiden.

Liddell-Scott / Jones 1996, *A Greek-English Lexicon, Revised Supplement.* Oxford.

Malay, H. 2003, "A Praise on Men Artemidorou Axiottenos", *Epigraphica Anatolica* 36, 13–18.

[45] Das „schriftliche Zeugnis" (ἔγγραφον), welches eine Personengruppe der Göttin Anaitis und Meis Tiamu weihte, nachdem sie die Göttin versöhnt hatte, besteht in einer beschrifteten Stele; über der Inschrift sind zwei weibliche Brüste, ein rechtes Bein mit Fuß und ein Augenpaar im Relief dargestellt (Petzl 1994, Nr. 70). Es ist anzunehmen, dass die Erkrankung dieser Körperteile als Strafe der zürnenden Anaitis verstanden wurde.

Parker, R. 2007, “*Ta Physika* in a Confession Inscription from Saittai”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 163, 121–122.

Paz de Hoz, M. 2009, “The Aretalogical Character of the Maionian ‘Confession’ Inscriptions”, in: Á. M. Fernández (Hg.), *Estudios de Epigrafía Griega*. La Laguna, 357–367.

Petzl, G. 1988, „Sünde, Strafe, Wiedergutmachung“, *Epigraphica Anatolica* 12, 155–166.

— 1994, „Die Beichtinschriften Westkleinasiens“, *Epigraphica Anatolica* 22 (komplett).

— 1997, „Neue Inschriften aus Lydien (II)“, *Epigraphica Anatolica* 28, 69–79.

— 1999 Art. “Men”, in: H. Cancik / H. Schneider (Hg.), *Der Neue Pauly* 7. Stuttgart, 1210–1212.

Ricl, M. 1995, “The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession-Inscriptions”, in: E. Schwertheim (Hg.), *Forschungen in Lydien* (Asia Minor Studien 17). Bonn, 67–76.

Robert, L. 1963, *Noms indigènes dans l’Asie-Mineure gréco-romaine*. Paris.

— 1983, “Documents d’Asie Mineure”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 107, 497–599.

— 1987, *Documents d’Asie Mineure*. Paris.

Schuler, C. 1997, Besprechung von Petzl 1994, *Gnomon* 69, 616–620.

Seipel, W. (Hg.) 1998, *Jemen: Kunst und Archäologie im Land der Königin von Saba’: eine Ausstellung des Kunsthistorischen Museums Wien in Zusammenarbeit mit der Generalinstitution für Altertümer, Museen und Handschriften, Ministerium für Kultur und Tourismus der Republik Jemen (Wien, Künstlerhaus, 9.11.1998–21.2.1999)*. Milano.

Sima, A. 1999, „Kleinasiatische Parallelen zu den altsüdarabischen Buß- und Sühneinschriften“, *Altorientalische Forschungen* 26, 140–153.

— 2000, „Die sabäische Buß- und Sühneinschrift YM 10.703“, *Le Muséon* 113, 185–204.

Strubbe, J. 1997, ΑΡΑΙ ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ: *imprecation against desecrators of the grave in the Greek epitaphs of Asia Minor: a catalogue* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 52). Bonn.

Biblische Klagetraditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze

Silvia Schroer

Die Klage gehörte im alten Israel selbstverständlich zu den Ritualen beim Tod eines Menschen. Die Zuständigkeit für die Totenklage wurde zwar nicht exklusiv, aber doch in besonderer Weise den Frauen zugewiesen. Hier öffnet sich ein Fenster zur Alltagsreligion, die andere Rollenverteilungen als der extrem männerzentrierte Tempelkult kannte. Darüber hinaus dokumentieren die alttestamentlichen Schriften aber auch literarische Gestaltungsprozesse. Das Leichenlied (hebr. qinah), ursprünglich wahrscheinlich mündlich und von Frauen überliefert, wird in den Texten des Alten Testaments ausschließlich Männern in den Mund gelegt. Die alte Tradition der Stadtklage wiederum und die prophetische Drohung mit dem Bild der Klagefrauen bei kollektiven Katastrophen operiert vielfältig mit dem Gendervorzeichen der Klage.

Der folgende Beitrag fußt auf einigen Prämissen, die hier nicht ausführlich dargelegt werden können, aber doch kurz angezeigt werden sollen.[1]

1. Weder Texte noch Bilder, gleich welcher antiken Kultur, geben unmittelbar wieder, was Menschen bei Todesfällen empfanden. Vielmehr dokumentieren sie, wie die jeweilige Kultur mit diesen Empfindungen umging, sie normierte, regulierte und inszenierte. Texte und Bilder stimmen bisweilen in ihren Aussagen überein, bisweilen verfolgen sie aber auch eine je verschiedene Agenda.
2. Im Bereich von Trauer und Klage weisen der gesamte antike Mittelmeerraum, das alte Ägypten und Mesopotamien starke Gemeinsamkeiten auf.[2] Die biblischen Hinweise auf Trauerriten und Totenklage sind

---

1 Vgl. zu den folgenden Punkten bereits etwas ausführlicher Schroer 2006a, 299–301.

2 Für Ägypten, dessen literarische und materielle Hinterlassenschaft weitgehend um Tod und Weiterleben kreist, liegen neben Zeugnissen verschiedener Textgattungen auch zahlreiche Bilddokumente von Trauergesten und -ritualen vor (vgl. beispielsweise Werbrouck 1938). Dasselbe gilt für Griechenland (Holst-Warhaft 1995; Huber 2001; Hurschmann 2002). Hingegen wissen wir über den Vollzug der Totenklage in Mesopotamien fast ausschließlich aus literarischen Werken mit mythisch-sagenhaften Erzählstoffen (zu Gilgameschs Tod vgl. Cavigneaux / Al-Rawi 2000; vgl. zu Enkidus Tod und Gilgameschs Trauer im Gilgamesch-Epos Maul 2005; zu „Urnammas Tod“ = Urnamma, Hymne A, vgl. Flückiger-Hawker 1999, 93–182; zu den Dumuzi- und Damu-Traditionen Fritz 2003, bes. 343–351; vgl. zum ganzen Komplex der Totenweltvorstellungen zuletzt

daher unbedingt auch in Beziehung zu den großen Nachbarkulturen zu betrachten.

3. Um Geburt und Tod bildeten sich wichtige Zentren praktizierter Religion aller antiken Kulturen. Von diesen in der Fachliteratur, zumal in der biblischen Fachliteratur, lange Zeit marginalisierten Zentren her müsste eine Religionsgeschichte geschrieben werden, die weibliche Subjekte sichtbar macht. Die biblischen Texte selbst erleichtern uns diese Aufgabe nicht, weil sie manche Lebens- und Erfahrungssphären nicht um ihrer selbst willen ausleuchten und darstellen wollen oder weil sie androzentrisch sind. Besonders Frauen hatten aber, wo es um Geburt und Tod ging, Einfluss und Macht, unabhängig davon, wer in den Tempeln des Landes von wem und zu welchen Anlässen oder in welcher Form verehrt wurde. Es liegt nahe, dass sich zwischen den verschiedenen Sphären (Alltagsreligion, Tempelkult usw.) unter Umständen Macht- und Interessenskonflikte aufbauen konnten.

Aus dem umfassenden Themenbereich der Trauerrituale im alten Israel[3] sollen im Folgenden zwei Aspekte herausgegriffen werden, zum einen das Gendervorzeichen der Totenklage, und zum anderen die Verwandlungsprozesse der Klage, von ihrem ganz ursprünglichen Sitz im Leben bzw. Sitz im Erleben von Todesangst und Tod über ihren Sitz im Ritual bis hinein in die Literatur. Wenn wir uns grob vergegenwärtigen, wo und wie im Alten Testament die Klage eingebettet ist, so können wir nur feststellen, dass sie ungeheuer präsent ist und eine erhebliche literarische Produktivität ausgelöst hat. In Erzählungen, Gebeten und prophetischen Texten sind Klagen und Klagemetaphern in vielen Gestalten anzutreffen, manche biblische Bücher wie die Psalmen und die Klagelieder ragen wegen der Menge an Klagen von Einzelnen und Kollektiven heraus. Geweint und geklagt wird über individuelle wie gemeinschaftliche Erlebnisse, Frauen klagen über ihre Kinderlosigkeit oder die Vergewaltigung, Vertriebene über den Verlust der Heimat oder die Zerstörung der Stadt und des Tempels, Männer und Frauen klagen über den Tod von Verwandten, der Bauer und seine Familie bei der Aussaat des letzten Saatguts, Psalmenbeterinnen und -beter klagen über Schmerzen, Anfeindungen und Bedrohungen aller Art.

1. Trauerriten und Totenklage im alten Israel

Zu den im Alten Orient verbreiteten Trauerbräuchen (hebr. oft mit Formen von *ʾbl* bezeichnet), zählen Fasten, Kleiderzerreißen, spezielle Trauerklei-

---

Katz 2003), während die eher sozialgeschichtlichen oder realienkundlichen Aspekte in der Forschung noch sehr im Hintergrund stehen (vgl. aber Scurlock 1995, 1885f. sowie besonders Nasrabadi 1999; Maul 2005). Die ugaritischen Bräuche sind aus Szenen im Baal-Zyklus bekannt (KTU 1.5 VI,11–18); vgl. dazu schon Hvidberg 1962, 15–49.

[3] Vgl. Hardmeier 2007; Jahnow 1923; Kutsch 1986; Olyan 2004; Pham 1999; Quell 1965; Wächter 1967.

der, Verzicht auf Schmuck und Körperpflege, Barfüßig- und Barhäuptigkeit, Verhüllung von Bart und Gesicht, Haareraufen und Haareausreißen, das Schlagen des Kopfes und der Brust, Scheren von Kopf- und Barthaaren oder auch das Gegenteil (Verzicht auf Haarpflege), Aufkratzen oder Einschneiden der Haut,[4] sich mit Erde Beschmutzen und sich in den Dreck Setzen. Diese sogenannten Selbstminderungsriten, die den inneren Schmerz nach außen kehren, die Trauernden aus dem Leben heraus- und in die Gemeinschaft mit den Toten hineinnehmen, gehen den Stärkungs- und Trostritualen (Trauerbrot, Trauerbecher, Leichenmahl) teilweise voraus, teilweise werden sie wohl nebeneinander praktiziert. Trauerriten wirken schmerzlindernd und entlastend. Der heilsame Effekt der Trauerriten kommt beispielsweise darin zum Ausdruck, dass es in Israel als Strafe empfunden wurde, *nicht* in dieser Weise expressiv und rituell trauern zu können (Jer 16,6; vgl. 41,5f).

Die Totenklage (hebr. mit Formen von *spd* bezeichnet) ist ein Element der Trauerriten. Sie umfasst das Mark und Bein erschütternde Schreien, das hemmungslose Weinen,[5] aber auch eigentliche Klagelitaneien, eingeleitet mit dem Weheruf (*hoj*), und das Leichenlied (*qinah*), das rhythmisch-musikalisch und literarisch feste Formen annahm.[6] Weitere Riten, besonders das Fasten,[7] kommen im Umfeld von Trauer und Totenklage vor, sind aber nicht exklusiv mit ihnen verbunden. Andererseits sind manche Trauerriten nicht exklusiv auf reale Todesfälle beschränkt, sondern übertragbar auf Situationen, die als todesartig erlebt wurden.[8] Tamar, die Tochter Davids, reagiert auf ihre Vergewaltigung durch den Halbbruder Amnon wie auf ihren eigenen Tod, indem sie schreit, sich schlägt, Asche auf den Kopf streut und ihre Kleider zerreißt (2Sam 13,19).

Die alttestamentlichen Texte zeichnen bezüglich der Klage ein buntes, aber im Blick auf „normale“ familiäre Trauerfälle recht lückenhaftes Bild. Häufiger als von der eigentlichen, auf ein Individuum bezogenen Totenklage ist nämlich von der Klage über kollektive Katastrophen die Rede, die wiederum in einer alten literarischen Tradition von Stadt- und Untergangsklagen steht. Neben den Stadtklagen (hebr. *n^{e}hi*) kennen vor allem die Prophetenbücher eine ausgesprochene Trauer- und Klagemetaphorik, die oft drohend und warnend als rhetorisches Mittel eingesetzt wird.[9]

---

4 Vgl. zu den Selbstverletzungen in der Trauer zuletzt Schroer 2009, 303f.

5 Mi 1,8 vergleicht das Klagegeschrei mit dem Heulen und Jammern von Schakalen und Straußen.

6 Jahnow 1923.

7 Podella 1989.

8 Vgl. Hasenfratz 1982.

9 Vgl. dazu ausführlich schon Hardmeier 1978; zuletzt Hardmeier 2007.

2. DIE KLAGE DER FRAUEN IN DER TEXTTRADITION

Zur Totenklage bei Katastrophen werden *alle* aufgeboten, die der Totenklage kundig sind (Am 5,16f). Auffällig oft sind es jedoch *Frauen* oder kollektive weibliche Größen wie die Töchter Jerusalems (2Sam 1,24; vgl. Jer 6,26; Klgl 1; Ez 32,16) oder die Töchter Rabbas usw., die zur Klage aufgerufen werden:

> „Ihr sorglosen Frauen, auf, hört meine Stimme! Vertrauensselige Töchter, vernehmt meine Rede! [...] Erbebt, ihr Sorglosen. Erzittert, ihr Vertrauensseligen! Zieht euch aus und entblößt euch und umgürtet die Lenden. Klagend schlagen sie sich auf die Brust ...“ (Jes 32,9–12)

Die Totenklage wird in den biblischen Texten häufig mit Frauen assoziiert.[10] Sie verstärken die öffentliche Dimension eines Todesfalls durch besondere Klageriten und Gesänge. Während der Akt der Bestattung in der Verantwortung des nächsten männlichen Angehörigen bzw. des *pater familias* lag und sich alle Familienangehörigen den Trauerpflichten unterwarfen, haben Frauen offenbar einen besonderen Klageauftrag, den ihnen ihre Gesellschaft eindeutig zuweist. Professionelle Klagefrauen werden in Jer 9,16–20 erwähnt:

> „So spricht JHWH Zebaot: Gebt acht, ruft die Klagesängerinnen, sie sollen kommen. Nach den weisen Frauen (*ḥkmwt*) schickt, dass sie wehklagen. Sie sollen eilen und über uns anheben den Klagegesang, dass unsere Augen von Tränen überfließen, unsere Wimpern von Wasserströmen. Ja, Klagestimmen (*qol n^{e}hi*) sind von Zion her zu hören: Wie sind wir verwüstet, wie sind wir mit Schmach bedeckt! Denn wir müssen das Land verlassen, unsere Wohnstätten sind zerstört! So hört, ihr Frauen, das Wort JHWHs, euer Ohr vernehme das Wort seines Mundes. Lehrt eure Töchter die Klage (*n^{e}hi*), eine jede die andere den Trauergesang (*qinah*): Der Tod ist uns durchs Fenster gestiegen, ist eingedrungen in unsere Paläste. Er schlägt das kleine Kind auf der Gasse und den jungen Mann auf dem Markt.“

Die Klagefrauen galten demnach als Expertinnen, als „weise“ Frauen.[11] Wahrscheinlich konnte man sie wie die Hebammen bei Bedarf herbeirufen. In Jer 9 werden sie aber nicht für die Klage um einen einzelnen Menschen, sondern für die Klage um den Untergang des Volkes aufgeboten. Die Frauen klagen im Auftrag und als Repräsentantinnen der Öffentlichkeit. Ihre Funktion ist katalysatorisch, sie sollen zum Weinen animieren. Sie lamen-

---

[10] Vgl. die ausdrückliche Erwähnung der klagenden Frauen in Sach 12,11–14 und 2Chr 35,25.

[11] Jost (1995, 136) weist auf die Auffälligkeit hin, dass die ebenfalls als „weise“ (*ḥkmh*) bezeichnete Frau von Tekoa in 2Sam 14,1–20 sich als trauernde Witwe verkleidet, um den König in das von Joab angeregte Gespräch zu verwickeln.

tieren laut und als Sprecherinnen des Kollektivs: „*Wir* sind verwüstet!“ Die Ausbildung zur Klagefrau findet wiederum in der Familie statt. Die Mutter lehrt die Tochter das Klagen, d.h. die richtigen Gesten, die rechte Kleidung, das richtige Verhalten im Umgang mit den Trauernden, bei der Bestattung, und sie lehrt sie die passenden Gesänge, das Deklamieren der Wehrufe und die *qinah*, das Leichenlied. Mündliche Tradition wird von einer Generation an die nächste weitergegeben. Die Klage von Frauen war unter Umständen eine brisante Angelegenheit. Totenklage hat von der Antike bis in die Gegenwart (Argentinien, Kurdistan, Palästina) eine politische Dimension, die in den biblischen Erzählungen ebenfalls zum Tragen kommt. David geht ostentativ an die Beerdigung Abners (2Sam 3,31–39), um zu zeigen, dass er unschuldig an dessen Ermordung ist. Wie politisch auch die Totenklage von Frauen werden konnte, zeigt eindrücklich die Geschichte der Rizpa in 2Sam 20,10–14.[12]

Die Verschriftlichung der Tradition hat jedoch deren Gendervorzeichen markant verändert, denn keines der überlieferten Leichenlieder auf einen bestimmten Toten[13] des Alten Testaments wird auf eine Frau als Sängerin oder gar Autorin zurückgeführt, vielmehr werden sie als Männertradition autorisiert, so Davids Lieder auf Saul und Jonatan (2Sam 1,19–27) oder Abner (2Sam 3,33f). Auf David werden auch manche Klagepsalmen (Pss 3; 7; 51; 54; 56f; 59; 63; 142) zurückgeführt, und nach 2Chr 35,25 gab es Klagelieder Israels, die Jeremia auf Joschija gedichtet habe. Mit dem Ansatz von Athalya Brenner und Fokkelien van Dijk-Hemmes[14] können wir nach den „female voices“ in den Toten- und anderen Klageliedern des Ersten Testaments suchen.[15] Es geht dabei weniger um konkrete weibliche Verfasserinnenschaft, auch wenn diese nicht ausgeschlossen wird, als um das Hörbarmachen der den androzentrischen Texten vorausgehenden oder zugrundeliegenden Traditionen. Vergleichbare Fragen und Indizien, wie sie

---

12 Vgl. ausführlich Miescher 2008.

13 Vgl. zu den Leichenliedern schon Jahnow, Leichenlied und zu den Klageliedern Barth 1947. Das Spezifikum des klassischen Leichenlieds ist der Vergleich früherer Pracht mit dem Elend des Todes.

14 Brenner/van Dijk (1993, bes. 83–90) lenken die Aufmerksamkeit weg von der historischen Frage nach der weiblichen Autorinnenschaft von Texten und hin zur literaturgeschichtlich relevanten Frage nach männlichen oder weiblichen „Stimmen“ auf der Textebene. Ulrike Bail (1998) versucht, die alttestamentlichen Klagepsalmen als „female voices“ zu lesen.

15 Totenlieder beschrieben nach gebührender Anrufung der Verstorbenen (2Sam 19,1.5; Jer 22,18; 34,5) rühmend ihre Bedeutung für die Lebenden, Klagelieder nach Katastrophen die vergangene Pracht einer Stadt usw. (Ez 19; 27). Israelitinnen wurden nicht nur im Unglück auf die öffentliche Bühne geholt. Man erwartete von ihnen gleichermaßen, dass sie mit Handtrommel und Siegesliedern die erfolgreich heimgekehrten Krieger feierten (Ex 15,19–21; Ri 5; 11,34; 1Sam 18,7), also auch in diesem Fall die Befindlichkeit des Kollektivs proklamierten. Vgl. Brenner/van Dijk 1993, 32–48; Schottroff / Schroer / Wacker 1995, 153. Der Inhalt der von Frauen gesungenen und später überlieferten Siegeslieder war nach 1Sam 18,6f. ebenfalls von höchster politischer Brisanz.

sich für die biblische Literatur rund um die Verschriftlichung der Klage ergeben, stellen sich auch in Bezug auf die sumerische Tradition. Jerrold S. Cooper vermutet, dass die seit der frühdynastischen Zeit bezeugten gala-Priester, die offensichtlich auf Klagerituale spezialisiert waren, sowohl rituell als auch literarisch die ursprünglich für Klage zuständigen Frauen ablösten und dabei die in Emesal (der literarischen Frauensprache) tradierten Lieder übernahmen.[16]

3. Die Klage der Frauen in der Ikonographie

Auch nach Ausweis der Bilder wurde Totenklage in Ägypten, dem Vorderen Orient und Griechenland in hohem Maß, wenn auch nicht ausschließlich, als Aufgabe der Frauen angesehen oder dargestellt, und zwar sowohl der weiblichen Familienangehörigen als auch professioneller Klagefrauen.[17] Während männliche Familienangehörige in Ägypten wie Griechenland beim Bestattungszug präsent waren,[18] gibt es kein männliches Pendant zu den wiederkehrenden Gruppen von Klagefrauen.[19] Individuelle Trauer wird in Ägypten stereotyp als eine Frau dargestellt, die zu Füßen der Mumie ihres Mannes kauert, den umgekehrten Fall gibt es nicht.[20] Außerdem klagen die Frauen sowohl in Ägypten als auch in Griechenland häufig mit dramatischeren Gesten als die Männer, deren Trauerverhalten insgesamt einen „gemäßigten" Eindruck macht.[21] Die Bildkunst setzt rein quantitativ vor die expressive Trauer ein weibliches Vorzeichen. Der Typos der Klagefrau hat als Motiv beispielsweise in der ägyptischen Kunst auf verschiedenen Bildträgern eine insgesamt weit über tausendjährige Laufzeit (Abb.

---

16 Cooper 2006; vgl. auch Cohen 2005, 52–58.

17 In Ägypten scheint es schon seit dem Alten Reich auch Berufsklagefrauen gegeben zu haben (LÄ III 444–447). Sie geleiten die Leiche vom Sterbehaus bis zum Grab, d. h. bei der Überfahrt ans Westufer und während des Zuges zur Nekropole. Vgl. zur ägyptischen Ikonographie der Klagefrauen Werbrouck 1938. Einen hervorragenden Überblick über die griechische Ikonographie der Trauer gibt Huber 2001; vgl. auch Killet 1996, 8–44; van Wees 1998.

18 Die Darstellung einer Bestattungsfeier aus dem Grab des Neferrenpet in Saqqara, heute in Berlin (1325 v. Chr.), zeigt ausnahmsweise hauptsächlich Männer, nämlich neben den Söhnen auch viele Würdenträger der Stadt sowie die Bediensteten (Vandersleyen 1975, Abb. 301–302). Die Diener und Familienangehörigen klagen expressiver als die vornehmen, jungen Männer, die nur ratlos ihren Kopf in die Hand stützen.

19 Vgl. beispielsweise die Darstellung von klagenden Frauen aus dem Grab des Amenemose, Zeit Sethos' I. (Werbrouck 1938, 25 Fig. 10) oder die Klagefrauen in Prozession auf einer mykenischen Larnax des 13. Jh. v. Chr. aus der Nekropole von Tanagra, im Archäologischen Museum in Theben, Griechenland (Demakopoulou/Konsola 1981, 43 No. 7).

20 Vgl. Bickel 2006, 95–99.

21 Vgl. für Ägypten Kucharek 2005, bes. 352ff.; für Griechenland Stears 1998. Vorsichtige Beobachtungen dieser Art zu Mesopotamien finden sich bei Fritz 2003, 345, 358.

1–2). Typische Gesten sind das Vornüberfallen, das Haareraufen, die über dem Kopf zusammengeschlagenen Hände, das Bewerfen mit Staub, die Entblößung und das Aufkratzen von Wangen und Brüsten.[22]

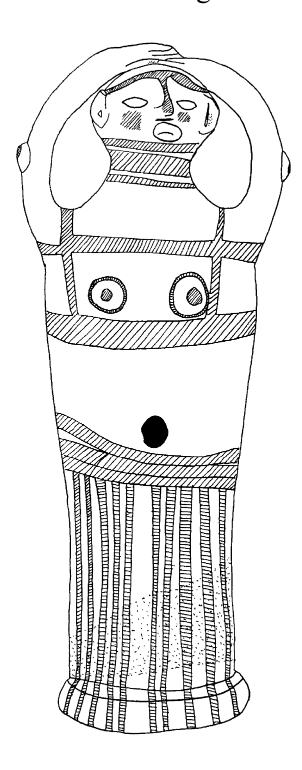


Abb. 1: Eine der ältesten Klagefrauen stellt diese große ägyptische Tonfigur (Höhe 44,5 cm) dar. Figuren dieser Art stammen aus Gräbern, die abgebildete aus Mittelägypten datiert in die 11. Dyn. (um 2000 v. Chr.). (Bibel+Orient Museum Fribourg, ÄFig 2007.3. Zeichnung von Jonas Widmer nach: Keel, Gott weiblich, Abb. 70)

Die Bildzeugnisse aus Palästina/Israel bzw. der Levante sind nicht zahlreich und stammen alle aus der ausgehenden Spätbronze- bzw. frühen Eisenzeit.[23] Auf dem Sarkophag des Königs Ahiram von Byblos, dessen Bildprogramm auf Vorgänger dieses Königs zurückgeht (ca. 1250–1150

---

22 Vgl. dazu Herodot II 85: „Totenklage und Begräbnis begeht man bei ihnen in folgender Weise: Wenn in einem Haus ein angesehener Mann stirbt, bestreichen sich sämtliche weibliche Mitbewohner den Kopf und das Gesicht mit Lehm. Sie lassen die Leiche im Haus liegen und laufen aufgeschürzt und mit entblößter Brust durch die Stadt und schlagen sich. Alle weiblichen Verwandten schließen sich ihnen an. Auf der anderen Seite schlagen sich die Männer, ebenfalls aufgeschürzt. Dann bringt man die Leiche zur Einbalsamierung.“

23 Vgl. Schroer 2009, Abb. 3–5.

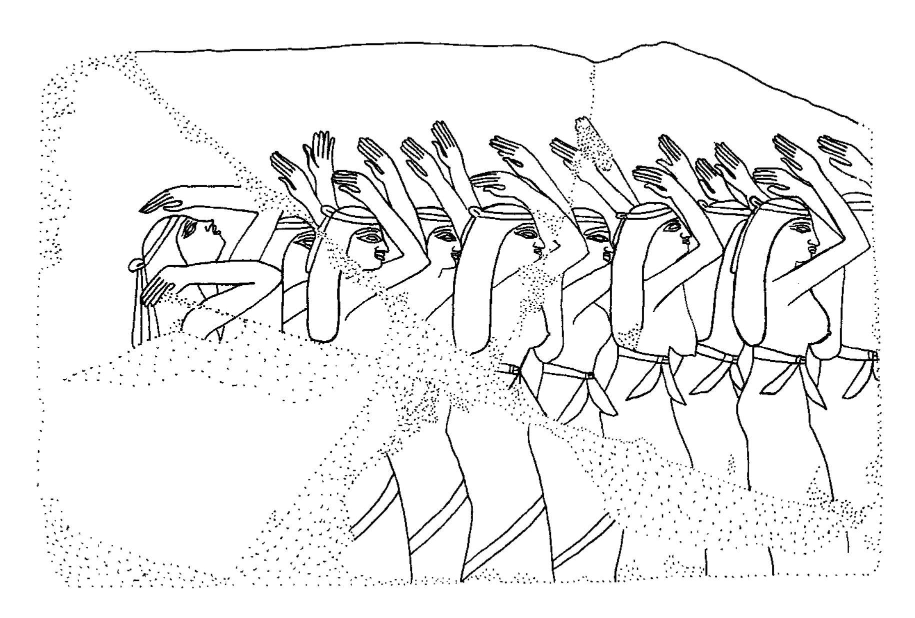


Abb. 2: Eine große Gruppe von Klagefrauen ist auf einem Relief der 26. Dyn. (650-630 v. Chr.) aus dem Grab des Nespekaschuti in Theben (TT 312), heute in New York dargestellt. (Zeichnung von Jonas Widmer nach: Vandersleyen, Ägypten, Abb. 312)

v. Chr.), machen Klagefrauen mit entblößten Brüsten dem thronenden, vergöttlichten Toten neben anderen Prozessionsteilnehmern ihre Aufwartung.[24] Auf einem Tonsarkophag aus Lachisch (ca. 1200 v. Chr.) ist eine graffitiartige Ritzerei der beiden göttlichen Klagefrauen Isis und Nephthys nach ägyptischem Vorbild erkennbar.[25] Vom Tell ʿĒṭōn, aus Azor und vom Tell Ǧemme stammen mehrere früheisenzeitliche Tonfigurinen[26] von Frauen, die klagend ihre Arme auf den Kopf legen.[27] Ursprünglich waren diese Terrakotten auf einem Gefäßrand angebracht, wie vollständig erhaltene, mykenische Parallelen nahelegen.[28]

Ägyptische Malereien des Neuen Reiches lassen, wenn sie gut erhalten sind, gelegentlich noch Farbspuren auf Gesichtern von klagenden Frauen erkennen,[29] wobei es sich möglicherweise in einigen Fällen um Andeutun-

---

24 Parrot / Chéhab-Moscati 1977, 77 Abb. 77.

25 Dothan 1982, 277 Fig. 15. Die beiden Weihen (*drtj*), die klagenden Priesterinnen, die den Toten zu Häupten und zu Füßen betrauern, wurden sekundär mit Isis und Nephthys identifiziert und so mythologisiert (Seeber 1980).

26 Vgl. ausführlich Schmitt 1999 (zu den Klagenden bes. 600–607).

27 Dothan 1982, 239f. Fig. 10 A und Pl. 23; vgl. die weiteren Figürchen bei Pl. 24–27; Rekonstruktion nach Dothan 1982, 239 Fig. 11,1.

28 Dothan 1982, Fig. 11,2; vgl. dazu auch Huber 2001, 56f.

29 Vgl. Werbrouck 1938, 53 Fig. 33; 55 Fig. 36; 133 Fig. 70 und öfter. Die klagenden weiblichen Angehörigen, aber auch Gruppen von Klagefrauen sind u.a. in den

gen von Blutstriemen handelt.[30] Terrakottafigürchen aus Griechenland (7. Jh. v. Chr.) tragen gelegentlich Markierungen von zerfurchten, blutroten Wangen oder Brüsten.[31] Ingeborg Huber[32] hat überzeugend nachgezeichnet, wie die drastischen Trauergesten in der griechischen Kunst bereits ab dem 6. Jh. v. Chr. immer mehr der verhaltenen, stillen Trauer (Penelope-Pose, geneigter Kopf, gefaltete Hände) weichen. Sie sieht darin die Auswirkung der von Philosophen und Politikern geforderten Gefühlskontrolle und ihres Versuchs, die Totentrauer dem Einfluss der Familien zu entziehen und sie zur einer Staatsangelegenheit zu machen.[33] Die in die Mitte des 4. Jh. v. Chr. datierenden ausgemalten Kistengräber aus dem unteritalischen Paestum (Magna Graeca) zeigen trauernde Frauen im Gestus des Haareraufens, Brustschlagens (Sternotypia), mit zerrissener Kleidung und oft mit eindeutig blutig gekratzten Gesichtern, Armen und Brüsten.[34] Einerseits werden hier die traditionellen Klagerituale dokumentiert, andererseits liegt das Interesse dieser Darstellungen viel mehr als früher in den Emotionen. Das Bemühen dieser Bilder zielt auf die Anteilnahme der Betrachterinnen und Betrachter am Schmerz der dargestellten Klagenden, der sich nun auch in der Mimik spiegelt.

4. Im Fokus: nicht weibliche Emotionalität, sondern weibliche Ritualverantwortung

Es ist nicht wahrscheinlich, dass hinter dem deutlichen Gendervorzeichen der Klage in den genannten antiken Kulturen eine enge, oder gar exklusive Verbindung von Weiblichkeit und Emotionalität liegt.[35] Am ehesten könnte dies für die griechische Tradition zutreffen. Für das alte Israel lässt sich eine solche Verbindung nicht nachweisen. Während beispielsweise das hebräische Wort für Mitgefühl (*raḥamim*) ein gut erkennbares weibliches

Totenbüchern dargestellt; vgl. beispielsweise den Papyrus des Ani (farbige Abbildung bei Rossiter 1984, 32f. unten); weitere Abbildung bei Leclant 1980, Abb. 82f.

30 Tränen sind bei den Klagefrauen im Grab des Ramose (TT 55) aus der 18. Dyn. durch getüpfelte Linien unter den Augen angedeutet (Leclant 1980, Abb. 84), während im Grab des Nebamnu und Ipuki (TT 181) mindestens eine der Klagenden rote Striemen im Gesicht aufweist (Leclant 1980, Abb. 85). Die Ehefrau vor dem Sarg trauert stehend, mit der typischen Geste der Hand auf dem Kopf und Tränen im Gesicht (Leclant 1980, Abb. 86).

31 Vgl. das Figürchen aus Rhodos (im British Museum) bei Dothan 1982, 243 Fig. 12.7.

32 Huber 2001.

33 In dieser Tradition steht auch der berühmte Klagefrauensarkophag aus Sidon aus dem 4. Jh. v. Chr. (Fleischer 1983).

34 Schroer 2009, Abb. 7–8.

35 Von heutigen Rollenverteilungen her legt sich der Verdacht zwar nahe (so Keel / Uehlinger [5]2001, 141), aber dieser Zusammenhang lässt sich nicht erhärten.

Vorzeichen hat,[36] gilt Klagen und Weinen nicht *a priori* als Frauensache. Auch israelitische Männer zeigen Gefühle. Ein tieferer, in der Welt- und Menschensicht der altorientalischen Kulturen verwurzelter Grund könnte sein, dass Frauen die Rolle von Wächterinnen über den Eingang in das und den Ausgang aus dem Leben übernahmen, dass hier also das Prinzip der Symmetrie[37] oder Spiegelbildlichkeit, das für altorientalisches Denken so bedeutend ist, zum Tragen kam. Frauen gelten als Schwellenwächterinnen des Lebens und als genügend stark, klagend dem Tod entgegenzutreten und ihm nicht das letzte Wort zu überlassen.[38] Die Klagekompetenz der Frauen scheint im alten Israel vorwiegend in Situationen des Alltags oder des öffentlichen Lebens, nicht im Kult am Tempel beheimatet zu sein. Dies gilt auch für das in Ri 11,37–40 erwähnte Klageritual junger Mädchen in Israel, das ätiologisch mit der Geschichte von Jiftachs Tochter verknüpft wird und wahrscheinlich konkret den Schwellenübertritt ins heiratsfähige Alter oder bereits in die Ehe begleitete. Eine Ausnahme stellt die in ihrer Kürze etwas rätselhafte Notiz in Ez 8,14 dar, die – in prophetisch ablehnender Diktion – von Frauen berichtet, welche auf dem Areal des Jerusalemer Tempels vor dem Exil ein Klageritual für Tammuz/Dumuzi abhalten.

5. Die klagende Frau als Drohbild – ein Beispiel für einen hochentwickelten literarischen und ikonographischen Topos

Das Alte Testament dokumentiert an keiner Stelle ein vollständiges Klageritual, weder eine familiäre Totenklage noch eine Klage- oder Bittliturgie im Tempel. Wir kennen nur die Elemente solcher Rituale[39] und können sie einigermaßen rekonstruieren. Bezeugt sind Klagen von Einzelnen im Krankheitsfall (Ps 6; 2Sam 12,15ff), im Fall der Bedrohung durch Feinde im Rechtsstreit (Pss 3; 5; 7; 27; 31; 35; 64) oder im Fall der göttlichen Bedrohung aufgrund eines Vergehens (Pss 22; 51). Wichtige Elemente der Klagefeiern sind die persönliche Vorbereitung durch Reinigungs- und Minderungsriten, ggf. das Aufsuchen eines heiligen Ortes, der Vortrag eines Klagegebets, das Weinen vor Gott, ein Schuldbekenntnis oder Reinigungseid, Anrufung und Bitte um Zuwendung, ursprünglich wohl auch Opfer

---

[36] In diesem Wort steckt die Wurzel *rḥm* „Mutterschoß“, der als *rḥmjm* bezeichnete Affekt wird in diesem weiblichen Organ verortet, kann aber auch auf Männer und auf den Gott Israels bezogen werden. Vgl. Schroer / Staubli ^{2}2005, 57–66.

[37] Vgl. Wagner 2007.

[38] Keel (2004) hat auf die mythologische Bedeutung von Hld 8,6 hingewiesen. Hinter dem Bild von der Liebe(sgöttin), die stark ist wie der Tod, steht die Erinnerung an die machtvollen Göttinnen, die Götter dem Tod entrissen haben (Isis-Osiris, Anat-Baal), aber auch das Image israelitischer Frauen, sich mit allen Mitteln für das Leben zu wehren. Vgl. auch Schroer 2006a.

[39] Vgl. beispielsweise Achenbach 2004.

und Gelübde. Bei Totenklagen sind außer den Selbstminderungsriten das Zerreißen der Kleider, das Anlegen des *saq*, die Rezitation der *qinah*, die Klage der Klagefrauen, bezeugt (dazu weiter oben). Die Trauerriten begannen im Trauerhaus, begleiteten den Bestattungszug und dauerten danach noch mindestens sieben Tage, die durch Fasten, das Darreichen von Trauerbrot und -becher und andere Sitten gekennzeichnet waren. Zur rituellen Bewältigung von Situationen kollektiven Unheils gehörten Fasten, Klagen und Bitten, ja ganze Klageliturgien des Königs und des Volkes, beispielsweise bei Naturkatastrophen wie Heuschreckenplage oder Dürre (Joël 1–2), Seuchen und Krieg, beim Tod des Königs oder eines Mitglieds der Königsfamilie, bei einer militärischen Niederlage, der Zerstörung einer Stadt oder eines Heiligtums (vgl. die Auflistung in 1Kön 8,33–45). Klagen und Klageliturgien waren, da sie nicht notwendig mit Opferungen verbunden waren, nicht an die großen Kultstätten gebunden, sie konnten überall stattfinden.[40]

Während die Klagerituale zwar in Konturen, aber nie vollständig greifbar sind, treten uns die literarisch gestalteten Klagen geformt und vollständig entgegen: Klagepsalmen von Einzelnen oder der Gemeinschaft, die schon genannten Leichenlieder, und auch die Stadtuntergangsklagen (besonders Klgl, hebr. *n^{e}hi*, sowie Formen von *nhh* „Untergangsklage halten“). Sie lassen die Anbindung an die ursprünglichen Entstehungssituationen und die Einbindung in ein Ritual – oder die Anwendbarkeit in einem Ritual – oft durchaus erkennen und öffnen somit auch Fenster in die soziale Wirklichkeit. Gerade die Psalmen aber sind so weit anonymisiert und typisiert, dass sich über Jahrhunderte Beterinnen und Beter mit ganz verschiedenen Anliegen in ihnen wiederfinden konnten. Verinnerlichung und Spiritualisierung treten an die Stelle konkreter ritueller Anbindung. Die Klage des Beters oder der Beterin in einem Psalm ist gerade so weit von der konkreten Situation eines ursprünglichen, ersten Beters abgelöst, dass andere oder spätere Beter sich dadurch nicht ausgeschlossen vorkommen, sondern hineingenommen werden in die Klage. Die literarische Gestaltung öffnet den Text für eine Vielzahl von Anwendungen und Situationen. Die Form eines Klagepsalms gab und gibt als Struktur und auch in ihrer Dynamik und ihren Motiven den Betenden Halt. Auch das verschriftlichte Leichenlied verfestigt eine mündliche Tradition gesungener Texte und gibt damit wiederum neuen Verwendungen und Deutungen Raum. Die seit dem Ende des 3. Jts. v. Chr. bezeugte Gattung der mesopotamischen Stadtuntergangsklagen und die seit altbabylonischer Zeit bekannten Balaĝ-Klagen finden im biblischen Buch der Klagelieder (Klgl 1–2; 4–5), das auf den Untergang Judas und die Zerstörung Jerusalems mit ausführlichen Beschreibungen der Not reagiert, ein spätes Revival. Die literarische und theologische Eigenständigkeit der Lieder lässt eine ganz enge Anbindung an die viel älteren

[40] Keel 2007, 785.

Vorläufer allerdings kaum erkennen.[41] Während in Mesopotamien eine Schutzgottheit über den Verlust ihrer Stadt, des Tempels und der Bevölkerung klagt, wird in der israelitischen Version der Stadtklage Zion oder Jerusalem weiblich personifiziert und zu einer quasi göttlichen Klagefrau ausgestaltet.[42] Dass das Buch der Klagelieder als Klagegesang eines Frauenkollektivs komponiert ist, wird heute von Vielen angenommen.[43]

Der Prozess der Literarisierung konnte kunstvoll noch weitergetrieben werden, indem ein Motiv aus dem Bereich der Klage in neue Kontexte versetzt eine andere Bedeutung erhielt. Es geht hier, wie Christof Hardmeier[44] es nennt, um trauermetaphorische Rhetorik, und diese ist in der prophetischen Literatur Israels sehr ausgeprägt. Ob Wehe-Rufe, Klagerituale der Propheten als Zeichenhandlungen, Leichenlieder oder eigentliche Untergangslieder – wohl alle Gestalten der Klage wurden in der prophetischen Literatur quasi „weiterverwendet“. Das gilt auch für das Bild, ja man könnte sagen „das Ikon“ der klagenden Frau. Sie wird in den teilweise bereits erwähnten prophetischen Texten des Alten Testaments zum Drohbild, die Klagesituation ist keine bereits reale, sondern eine angedrohte (Am 5,16f; 8,3.10; Jes 3,24; Mi 2,4 und weitere; vgl. das drohende Wehe in Am 5,18; 6,1; Mi 2,1; Jes 28,1; 29,1; 30,1). Nun ist uns dieser Mechanismus natürlich vertraut, beispielsweise aus der Kindererziehung „Nicht anfassen – sonst musst du nachher weinen“. Es gibt allein in der biblischen Tradition zahlreiche Varianten des Motivs bis hin zum bekannten neutestamentlichen Motiv vom Heulen und Zähneknirschen derer, die in der Hölle verzweifelt erkennen werden, dass sie unwiederbringlich alle Chancen auf Rettung verloren haben (Mt 13,42). Niemand will klagen müssen, die Klage hat von daher, wenn sie in Aussicht gestellt wird, etwas Bedrohliches. So dient die Totenklage bei Jeremia einerseits dazu, vor 587 v. Chr. die verheerenden Kriegsfolgen, die der Anmarsch des babylonischen Heeres zur Bestrafung der Jerusalemer Aufstandskoalition für die Bevölkerung mit sich bringen wird, in Form von Traueraufrufen vorwegnehmend zu vergegenwärtigen (an die Tochter meines Volkes: Jer 6,26). Andererseits charakterisiert Jeremia die desolate Lage auch nach der Eroberung und Zerstörung Jerusalems mehrfach durch Toten- und Untergangsklagen, die er entweder selbst vollzieht oder zu denen er die Klagefrauen auffordert (Jer 9,17–21).[45] Nun haben die alttestamentlichen Propheten wahrscheinlich etwas mehr als den generellen Reflex der Angst vor angedrohter Trauer ausgenutzt. Sie rekur-

---

41 Vgl. Keel 2007, 786–800.

42 Die Literatur zur Zionsmetaphorik, gerade auch in Bezug auf Genderfragen, ist in den vergangenen Jahren nahezu explodiert. Es sei hier exemplarisch auf Berges 2002, 36–84 und besonders auf Maier (2008) hingewiesen.

43 Vgl. zuletzt ausführlich Pham 1999.

44 Hardmeier 1978.

45 Im Buch Jeremia sind Notschilderungen durchgehend geschlechtermetaphorisch aufgeladen, wie Häusl (2003) aufgezeigt hat.

rieren bei der drohenden Verwendung des Ikons der Klage(frau) möglicherweise auf dessen ähnliche Verwendung in der neuassyrischen Unterwerfungssprache, wie sie uns wiederum ikonographisch, auf Reliefs und den Balawat-Toren bezeugt ist.[46]

Während ägyptische Reliefs mit Darstellungen der Eroberung syrisch-palästinischer Stadtstaaten die ganze Bevölkerung, darunter gelegentlich, aber nie hervorgehoben, auch Frauen, flehend und klagend auf der Stadtmauer erscheinen lassen,[47] zeigen assyrische Reliefs vornehmlich Frauen im typischen Klagegestus auf den Zinnen der Stadt oder (zeitlich nachfolgend zu denken) bei Deportationen (Abb. 3). Reliefs aus der Zeit Assurnasirpals II. (883–859a) in Nimrud und Darstellungen auf den Bronzetoren von Balawat aus der Zeit Salmanassars III. (858–824 v. Chr.) kennen beide Varianten. Frauen klagen auf den Zinnen einer Stadt, während die Männer die Stadt noch vergeblich gegen die assyrischen Soldaten zu verteidigen versuchen. Oder die Frauen der besiegten Stadt werden bereits von Soldaten abgeführt, wobei sie die Hand klagend zum Kopf erheben.[48] Männer erscheinen auf den Stadtmauern immer im Kampf, ob als Sieger oder Verlierer. Wehrtüchtige Frauen kommen praktisch nicht vor,[49] obwohl sie

---

46 Zum Folgenden Schroer 2006 und Schroer 2011.

47 Vgl. zu diesen Darstellungen der 19.–20. Dyn. Keel 1975; Donohue 1991.

48 Zusätzlich zu Abb. 3 sind mir folgende Szenen mit Frauen auf Stadtmauern auf assyrischen Reliefs bekannt:
1. British Museum 124554 (Budge 1914, Pl. 24,1; Gadd 1936, 135), Relief aus dem Nordwestpalast Assurnasirpals II. in Nimrud, Raum B Panel 4 (865–860 v.Chr.). Der König belagert eine Stadt an einem Fluss. Im Schutz eines Belagerungsturms schießt er selber seine Pfeiler gegen die Feinde auf den Mauern. Während Rammböcke und andere Belagerungsmaschinen im Einsatz sind, graben die Soldaten schon an der Stadtmauer. Eine Frau steht mit klagend erhobenen Armen oben auf der Zinne der Mauer.
2. British Museum 124547 (Budge 1914, Pl. 22,2; Gadd 1936,134), Relief aus dem Nordwestpalast Assurnasirpals II. in Nimrud, Raum B Panel 8 (865–860 v.Chr.). Die dargestellte Stadt hat gerade kapituliert, die Sieger ziehen in Wagen mit der Beute an ihr vorbei. Mehrere Frauen stehen oben und schauen ihnen zu, zwei von ihnen scheinen miteinander zu reden. Die Gesten der Frauen sind keine typischen Klagegesten, vielleicht sollen sie Unterwerfungsbereitschaft signalisieren.
3. Eine Darstellung auf einem Bronzetor aus der Zeit Assurnasirpals II. (865–860 v. Chr.) mit Frauen auf den Zinnen links und rechts einer Stadt (King 1915, Pl. 79).
4. British Museum 124683 (King 1915, Pl. 63), Bronzetor von Balawat, Zeit Salmanassars III. (858–824 v.Chr.). Bei einer Kampagne in Südbabylonien werden Bewohner und Vieh aus Bit-Darruki deportiert, zugleich tragen die Sieger grosse Mengen an Beute davon. Drei Frauen blicken von der Stadtmauer her offenbar klagend dem Zug der Deportierten hinterher.
4. British Museum 118934 (Layard 1849, Pl. 66; Layard 1849a, Pl. 90; Smith 1938, Pl. 10), Relief aus dem Südwestpalast Tiglatpilesers III. in Nimrud (728 v. Chr.). Hier stehen die klagenden Frauen auf mittlerer Höhe der mehrstöckigen Festungsbauten, während der Kampf tobt.

49 Die einzige mir bekannte Ausnahme ist ein Relief aus dem Palast Assurbanipals in Ninive (um 645 v. Chr.), das die Attacke der Assyrer gegen das elamitische Hamanu

wahrscheinlich häufig in der Verteidigung eingesetzt wurden und beispielsweise Steine auf die Angreifer hinunter warfen (Ri 9,50–57).

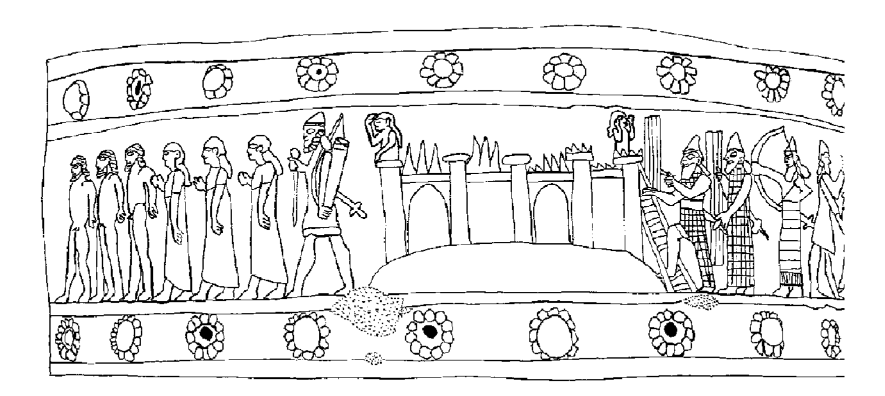


Abb. 3: Klagende Frauen stehen auf den Mauern der brennenden Stadt Khazazu in Phönizien. Während rechts noch der Angriff der Assyrer zu sehen ist, wird links schon die Deportation von Frauen und Männern der Stadt dargestellt. Szene auf dem Bronzetor von Balawat, Zeit Salmanassars III. (858-824 v. Chr.) (Zeichnung von Jonas Widmer nach: King, Bronze Reliefs, Pl. 16)

Die neuassyrische Kunst stellt die überlegene Macht der assyrischen Streitkräfte über aufbegehrende oder Widerstand leistende Städte und Völker dar, sie verewigt den Triumph Assurs. Wenn in diesem Kontext das Klagen der Frauen gezeigt wird, so wird damit die vollständige Kapitulation und Hoffnungslosigkeit der Besiegten festgehalten: Die Männer wehrlos, die Frauen, *ihre* Frauen klagend – ein Bild der totalen Entehrung, der Vernichtung. Das Bild der klagenden Frau auf den Stadtmauern ist ein Bild der Schande der ganzen Stadt und von der Funktion der Reliefs und Tore her nicht nur Ausdruck des Triumphes der überlegenen Supermacht, sondern zugleich ein Drohbild an die Adresse potentieller Rebellen.

Wenn in den alttestamentlichen Texten die Klagefrau als Drohbild funktionalisiert wird, ist es in der vorexilischen Prophetie meistens der Gott Israels selbst, der seinem eigenen Volk, den Verantwortlichen Judas oder der Stadt Jerusalem die Vernichtung in Aussicht stellt. Das Bild, das die assyrischen Sieger als Zeichen der Unterwerfung von Städten propagierten, wird zwar auch drohend, aber in einer anderen Kommunikationssituation eingesetzt. Nicht die imperialistische Großmacht Assur, sondern JHWH kündet sein Handeln mit dem Bild von den klagenden Frauen an. Die Klage wird vorweggenommen, um zur Besinnung zu rufen. Dabei übernehmen männliche Propheten wie Jeremia die weibliche Klage und zitieren darin wieder-

darstellt, wobei eine Frau einen großen Stein bereithält, um ihn von der Mauer zu werfen (British Museum 124931; Barnett 1976, Pl. 17).

um die (weiblichen) Stimmen Jerusalems, sodass in einigen Textpassagen die verschiedenen Ich-Stimmen (Prophet, Stadt als Klagefrau) zu einer Stimme oder zu einem Stimmengewirr verschmelzen (z.B. Jer 4,19–21; 10,19–20).

Es bleibt zu fragen, welche Rückwirkungen die Verwendung des Ikons der Klagefrau als Drohbild gehabt haben könnte. Mit der Evozierung der klagenden Frauen werden Ängste geschürt, die Vorstellung soll Schrecken verbreiten. Texte und Bilder geben den Klagenden Gewicht und ein hohes Ansehen. Sie stehen in der Öffentlichkeit, auf der Stadtmauer, sie gelten als weise. Aber während der Bildspender Aspekte von Frauenmacht und -ansehen symbolisiert, ist der Bildempfänger, die bezeichnete Sache im prophetischen Drohbild eindeutig negativ: die bevorstehende Niederlage, die Vernichtung, die verlorene Ehre. Ist es möglich, dass das Image der Klagefrauen durch den Kontext der politischen Drohbotschaft in Mitleidenschaft gezogen wurde und an positiver Bedeutung einbüßte? Dann wäre die Funktionalisierung als Bild drohender Gefahr vielleicht als androzentrischer Reflex auf die eigentliche Macht der Klagefrauen zu interpretieren. Sie weckten tatsächlich Ängste, weil sie Zugang zu Bereichen von Leben und Tod hatten, die Männern verschlossen waren. Geburt und Tod waren zumindest im alten Israel, wahrscheinlich im ganzen Alten Orient, Domänen der Frauen. In diesen Domänen spielte sich Wesentliches der antiken Religiosität und ihres Ausdrucks in Ritualen ab, auch wenn sie im Zusammenhang der Verehrung von Gottheiten und bestimmter Tempelkulte keine Erwähnung fand und daher für uns oft schwer greifbar ist.

LITERATURVERZEICHNIS

Achenbach, R. 2004, „Zum Sitz im Leben mesopotamischer und altisraelitischer Klagegebete. Teil I: Zum rituellen Umgang mit Unheilsdrohungen in Mesopotamien"; „Teil II: Klagegebete des Einzelnen im Psalter", *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 116, 364–378.581–594.

Alexiou, M. 1974, *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge.

Bail, U. 1998, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*. Gütersloh.

— 2006, „Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament", in: J. Ebach et al. (Hg.), *„Dies ist mein Leib". Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (Jabboq 6). Gütersloh, 54–80.

Barnett, R. D. 1976, *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C)*. London.

Barth, C. 1997, *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Zollikon [1947]. Neu herausgegeben von Bernd Janowski. Stuttgart [u. a.].

Beentjes, P. C. 2003, „Tränen, Trauer, Totenklage. Eine kleine Studie über Ben Sir 38,16–23“, in: I. Fischer / U. Rapp / J. Schiller (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 331). Berlin [u.a.], 233–240.

Berges, U. 2002, *Klagelieder* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i.Br. [u. a].

Berlejung, A. 2001, „Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod“, in: B. Janowski / B. Ego, (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament 32). Tübingen, 464–502.

Bickel, S. 2006, „Individuum und Rollen: Frauen in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches“, in: S. Schroer (Hg.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Orbis Biblicus et Orientalis 220). Freiburg Schweiz [u. a.], 83–105.

Bieberstein, K. 1998, „Der lange Weg zur Auferstehung der Toten. Eine Skizze zur Entstehung der Eschatologie im Alten Testament“, in: S. Bieberstein / D. Kosch (Hg.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute. Festschrift für Hermann-Josef Venetz*. Luzern 1998, 3–16.

Brenner, A. / van Dijk-Hemmes, F. 1993, *On Gendering Texts. Female & Male Voices in the Hebrew Bible*. Leiden [u. a.].

Budge, E. A. W. 1914, *Assyrian Sculptures in the British Museum, Reign of Ashurnasir-pal, 885–890 B.C.* London.

Cavigneaux, A. / Al-Rawi, F. N. H. 2000, *Gilgameš et la Mort. Textes de Tell Haddad VI: avec un appendice sur les textes funéraires sumériens* (Cuneiform Monographs 19), Groningen.

Cohen, A. C. 2005, *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur* (Ancient Magic and Divination 7). Leiden [u. a.].

Cooper, J. S. 2006, "Genre, Gender, and the Sumerian Lamentation", *Journal of Cuneiform Studies* 58, 39–47.

Demakopoulou, K. / Konsola, D. 1981, *Archäologisches Museum Theben. Führer durch die Ausstellung*. Athen.

Donohue, V. A. 1991, "A Gesture of Submission", in: A. B. Lloyd (Hg.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. London, 82–114.

Dothan, T. 1982, *The Philistines and their Material Culture*. Jerusalem.

Düll, R. 1995, *Das Zwölftafelgesetz*. Zürich.

Engels, J. 1998, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*. Stuttgart.

Fischer, A. A. 2005, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn.

Fleischer, R. 1983, *Der Klagefrauensarkophag aus Sidon* (Istanbuler Forschungen 34). Tübingen.

Flückiger-Hawker, E. 1999, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* (Orbis Biblicus et Orientalis 166). Freiburg Schweiz [u. a.].

Fritz, M. M. 2003, *„... und weinten um Tammuz". Die Götter Dumuzi-Ama'ušum-gal'anna und Damu* (Alter Orient und Altes Testament 307), Münster.

Gadd, C. J. 1936, *The Stones of Assyria: the surviving remains of Assyrian sculpture, their recovery, and their original positions*. London.

Gruber, M. I. 1980, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Studia Pohl 12/1–2), 2 Vols. Rome.

Hardmeier, C. 1978, *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 79). München.

— 2007, Art. „Totenklage": www.wibilex.de (Version vom Februar 2007).

Hasenfratz, H.-P. 1982, *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften* (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 24). Leiden.

Häusl, M. 2003, *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia* (Herders biblische Studien 37). Freiburg i.Br. [u. a.].

Henninger, J. 1981, „Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten", in: ders. (Hg.), *Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete* (Orbis Biblicus et Orientalis 40), Freiburg Schweiz [u. a.], 286–306.

Holst-Warhaft, G. 1995, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*. London [u. a.].

Huber, I. 2001, *Die Ikonographie der Trauer in der Griechischen Kunst* (Peleus Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zypern 10). Mannheim [u. a.].

Hurschmann, R. 2002, Art. „Trauer", in: H. Cancik / H. Schneider (Hg.), *Der neue Pauly* 12. Stuttgart, 765–767.

Hvidberg, F. F. 1962, *Weeping and Laughter in the Old Testament. A Study of Canaanite-Israelite Religion*. Leiden.

Jahnow, H. 1923, *Das hebräische Leichenlied* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 36). Berlin.

Johnston, P. S. 2002, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove.

Jost, R. 1995, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*. Gütersloh.

Katz, D. 2003, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda.

Keel, O. 1975, „Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs", *Vetus Testamentum* 25, 413–469.

— 2004, „Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod. Die Lebensmetaphorik des Hohenliedes im Spiegel israelitischer Siegelkunst", in: M. Ebner et al. (Hg.), *Leben trotz Tod* (Jahrbuch für biblische Theologie 19). Neukirchen-Vluyn, 49–62.

— 2007, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. Göttingen.

— 2008, *Gott weiblich. Eine unbekannte Seite des biblischen Gottes*. Gütersloh.

Keel, O. / Uehlinger, C. [5]2001, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang un-*

erschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones disputatae 134). Freiburg i. Br.
Killet, H. 1996, *Zur Ikonographie der Frau auf attischen Vasen archaischer und klassischer Zeit*. Berlin.
King, L. W. 1915, *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser King of Assyria B.C. 860–825*. London.
Kucharek, A. 2005, „70 Tage – Trauerphasen und Trauerriten in Ägypten“, in: J. Assmann / F. Maciejewski / A. Michaels (Hg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen, 342–358.
Kutsch, E. 1986, „‚Trauerbräuche‘ und ‚Selbstminderungsriten‘ im AT“, in: L. Schmidt / K. Eberlein (Hg.), *Kleine Schriften zum AT. Festschrift Ernst Kutsch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 168). Berlin [u. a.], 78–95.
Layard, A. H. 1849, *The Monuments of Nineveh, from Drawings Made on the Spot*. London.
— 1849a, *Nineveh and its Remains*. London.
Leclant, J. (Hg.) 1980, *Ägypten II. Das Großreich (1560–1070 v. Chr.)*. München.
Loretz, O. 1990, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*. Darmstadt.
Maier, C. 2008, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*. Minneapolis.
Maul, S. M. 2005, „Altorientalische Trauerriten“, in: J. Assman / F. Maciejewski / A. Michaels (Hg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen, 359–372.
Miescher, E. 2008, *„Und Rizpa nahm den Sack“. Trauer als Widerstand. Eine kaum bekannte Heldin der hebräischen Bibel* (Bibelstudien 2). Münster [u. a.].
Milgrom, J. 2000, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3A). New York [u.a.].
Nasrabadi, B. M. 1999, *Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr.* (Baghdader Forschungen 23). Mainz.
Olyan, S. M. 1998, “What Do Shaving Rites Accomplish and What Do They Signal in Biblical Ritual Contexts?”, *Journal of Biblical Literature* 117, 622–622.
— 2000, “The Biblical Prohibition of the Mourning Rites of Shaving and Laceration: Several Proposals”, in: S. M. Olyan, / R. C. Culley (Hg.), *“A Wise and Discerning Mind”. Essays in Honor of Burke O. Long* (Brown Judaic studies 325). Providence, 181–189.
— 2004, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimension*. Oxford [u. a.].
Parrot, A. / Chéhab, M. H. / Moscati, S. 1977, *Die Phönizier. Die Entwicklung der phönizischen Kunst von den Anfängen bis zum Ende des dritten punischen Krieges* (Universum der Kunst). München.
Pham, X. H. T. 1999, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible* (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 302). Sheffield.
Podella, T. 1986, „Ein mediterraner Trauerritus“ *Ugarit-Forschungen* 18, 263–269.

— 1989, *Sôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament* (AOAT 224). Neukirchen-Vluyn.

Quell, G. 1965, *Die Auffassung des Todes in Israel*. Leipzig [1925]. Darmstadt.

Rossiter, E. 1984, *Die ägyptischen Totenbücher*. Freiburg Schweiz [u. a.].

Schmitt, R. 1999, „Philistäische Terrakottafigurinen“, *Ugarit-Forschungen* 31, 577–676.

Schottroff, L. / Schroer, S. / Wacker, M.-T. 1995, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt.

Schroer, S. 1987, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74). Freiburg Schweiz [u. a.].

— 1996, „Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus“, in: M.-T. Wacker / E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin* (Quaestiones disputatae 135). Freiburg i.Br. [1991], 151–182. (Reprint in: Schroer, S., *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*. Mainz [1996], 27–62).

— 2006, „Gender und Ikonographie – aus der Sicht einer feministischen Bibelwissenschaftlerin“, in: Dies. (Hg.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Orbis Biblicus et Orientalis 220). Freiburg Schweiz [u. a.], 107–124.

— 2006, „Liebe und Tod im Ersten (Alten) Testament“, in: P. Rusterholz / S. M. Zwahlen (Hg.), *Liebe und Tod. Gegensätze – Abhängigkeiten – Wechselwirkungen. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Sommersemester 2004*. Bern [u. a.], 35–52.

— 2009, „Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte“, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (Forschungen zum Alten Testament 64). Tübingen, 299–321.

— 2011, *Die weise Frau auf der Stadtmauer von Abel-bet-Maacha (2Sam 20,14–22)*, in: W. Dietrich (Hg.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch* (Orbis Biblicus et Orientalis 249). Freiburg Schweiz, 2011, 394–411.

Schroer, S. / Staubli, T. [2]2005, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt.

Scurlock, J. A. 1995, “Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought”, in: J. Sasson (Hg.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. III. New York, 1883–1893.

Seeber, C. 1980, Art. „Klagefrau“, in: W. Helck et al. (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. III. Wiesbaden, 444–447.

Smith, S. 1938, *Assyrian Sculptures in the British Museum from Shalmaneser III to Sennacherib*. London.

Sourvinou-Inwood, C. 1996, „Männlich und weiblich, öffentlich und privat, antik und modern“, in: E. D. Reeder (Hg.), *Pandora. Frauen im Klassischen Griechenland* (Ausstellungskatalog). Baltimore [u. a.], 111–120.

Staubli, T. 1991, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn* (Orbis Biblicus et Orientalis 107). Fribourg [u. a.].

— 1996, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 3). Stuttgart.

Stears, K. 1995, “Dead Women’s Society. Constructing Female Gender in Classical Athenian Funerary Sculpture”, in: N. Spencer (Hg.), *Time, Tradition and*

Society in Greek Archaeology. Bridging the 'Great Divide'. London [u. a.], 109–131.

— 1998, "Death Becomes Her. Gender and Athenian Death Ritual", in: S. Blundell / M. Williamson (Hg.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. London [u.a.], 113–127.

van der Toorn, K. 1994, *From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*. Sheffield.

— 1997, „Ein verborgenes Erbe: Totenkult im frühen Israel", *Theologische Quartalschrift* 177, 105–120.

Vandersleyen, C. 1975, *Das Alte Ägypten* (Propyläen Kunstgeschichte 15). Berlin.

Wächter, L. 1967, *Der Tod im Alten Testament* (Arbeiten zur Theologie. Reihe 2, Bd. 8). Stuttgart.

Wagner, A. (Hg.) 2007, *Parallelismus membrorum* (Orbis Biblicus et Orientalis 224). Freiburg Schweiz [u. a.].

Wagner-Hasel, B. 2000, „Die Reglementierung von Traueraufwand und die Tradierung des Nachruhms der Toten in Griechenland", in: Dies./ T. Späth (Hg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*. Stuttgart, 81–102.

van Wees, H. 1998, "A Brief History of Tears: Gender Differentiation in Archaic Greece", in: L. Foxhall / J. Salmon (Hg.), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London [u. a.], 10–53.

Weippert, H. 1988, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie II/1). München.

Werbrouck, M. 1938, *Les Pleureuses dans l'Egypte Ancienne*. Bruxelles 1938.

Winter, U. 2003, „Gottes Tattoo. Biblische Notizen zu einem auffälligen Phänomen euro-amerikanischer Körperkultur", in: M. Küchler / P. Reinl (Hg.), *Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren*. Luzern [u. a.], 223–237.

AutorInnen / Auteur(e)s

Margaret JAQUES, Privatdozentin für Altorientalische und vergleichende Religionsgeschichte am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich

Andrea KUCHAREK, Akademische Mitarbeiterin am Institut für Ägyptologie, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Ann LÖHNERT, Wissenschaftliche Assistentin am Institut für Assyriologie und Hethitologie, Ludwig-Maximilians-Universität München

Georg PETZL, Ausserplanmässiger Professor a. D. am Institut für Altertumskunde, Klassische Philologie, Universität Köln

Silvia SCHROER, Professorin für Altes Testament und Biblische Umwelt am Institut für Bibelwissenschaft, Universität Bern

Index

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang. Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Bá'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literarge-schichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / OTTO EDZARD DIETZ / MARTEN STOL: *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit*. Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger, Walther Sallaberger und Markus Wäfler. 1040 Seiten. 2004.

Bd. 160/5 KLAAS R.VEENHOF / JESPER EIDEM: *Mesopotamia: The Old Assyrian Period*. Annäherungen 5. Herausgegeben von Markus Wäfler. 384 Seiten. 2008.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vor-staatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (I[st] millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY / THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*. VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie.* Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. Ca. 200 Seiten. 2011.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Farᶜah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.

Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke.* Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.

Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND, THOMAS RÖMER ET MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros.* Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER, IRIT ZIFFER, WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far^{c}a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit.* 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Zu diesem Band

Das vorliegende Buch enthält fünf – bearbeitete und erweiterte – Vorträge einer vom Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich organisierten Tagung der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft. Die Beiträge greifen verschiedene Aspekte der Klage in der Antike auf. Sie behandeln exemplarisch Felder der Literatur, der Ikonographie und der Religionsgeschichte und stellen neue Ergebnisse der Forschung zur Klage im antiken Mesopotamien, Ägypten, Anatolien und Israel vor. Dabei werden vergleichbare Ausformulierungen des Gotteszorns, des menschlichen Leids und der Bitte um Vergebung erkennbar, aber auch eindeutige regionale und religionstraditionale Unterschiede hervorgehoben.

Summary

This book contains revised and expanded versions of lectures delivered at a symposium organized by the Department of Religious Studies of the University of Zurich on behalf of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies. The five contributions address various aspects of lament in antiquity. They deal with different issues from the fields of literature, iconography and history of religion, and present new research on lament in ancient Mesopotamia, Egypt, Anatolia and Israel. While formulations of divine anger, human affliction and the request for forgiveness present many similarities, the contributions also highlight significant differences among the various regions and religious traditions.